LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2591depa

ISSN 1016-9857

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA
PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Helio Gallardo
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
Raúl Vidales • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia
Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La Biblia en América Latina: Perdón, amor, reconciliación 1
María Laura Pereda

• Una propuesta educativa para Colombia 8
Gabriel García Márquez

• América Latina en la década de los noventa 11
Helio Gallardo

LA BIBLIA EN AMERICA LATINA: PERDON, AMOR, RECONCILIACION *

María Laura Pereda **

El tema del perdón tiene múltiples facetas que deberán ser exploradas. Hay mucha literatura escrita sobre este tema, pero no se ahonda suficientemente en las implicaciones del perdón. En los casos de orden más político-social como es el de la reconciliación nacional, tema en debate hoy en día en muchos países, entre otros, latinoamericanos, se ve

* El texto corresponde a una discusión presentada ante el grupo *Parfoi II*, en Montreal, Canadá. Ha sido reelaborada para esta edición.
** Teóloga y biblista argentina. Participante en el Seminario de Investigadores Invitados de 1995.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1995

Nº 59
MAYO
JUNIO

que, hablar de perdón es muchas veces más nocivo que callarse. ¿Puede este tema insertarse en el de la reconciliación, cuando se trata de atropellos de todo tipo, de torturas y desapariciones? El debate se centra alrededor de un duelo necesario y de la necesidad urgente de un consenso. ¿Puede el perdón formar parte del panorama?

Para reflexionar sobre un tema tan cargado de afectos, es indispensable dejar de lado conceptos aprehendidos en culturas largamente influenciadas por iglesias al servicio de los poderosos. Revisar la noción del perdón no es siempre fácil, pero sólo así se podrá avanzar en un diálogo roto de antemano como resultado de una represión brutal. Para tratar de retomar este diálogo, hay que lanzarse a la aventura de descubrir qué significa y qué esconde este concepto, y si no conviene revisarlo en profundidad. Interesa pues empezar por ver qué se dice de él.

1. Concepto del perdón

En primer lugar, ¿qué significa la palabra? El diccionario Larousse la define como "la acción de perdonar, remisión de una falta, de una ofensa". En cuanto a "perdonar", define: "renunciar a castigar, excusar. No tener en cuenta a alguien que es responsable de un acto hostil, de una falta". ¡Qué terriblemente pobres son estas definiciones! Pero permiten sacar algunas conclusiones. Se puede inferir que hay un otro, alguien, que debe reconocerse o debe ser reconocido como responsable del acto. Y que hay un castigo al que se renuncia, o una remisión necesaria. Se puede también decir que, en el hecho de perdonar, existe el reconocimiento de que alguien, otro, ha cometido un acto hostil, una falta, contra el que perdona. Es interesante notar que estas definiciones sólo se refieren a hechos de tipo moral, sin dejar ni traslucir el aspecto económico, o sea la remisión, condonación o perdón de una deuda [1].

Si se considera la etimología de la palabra, per-don significa "a través de un don". Pero, ¿qué pasa a través del don? ¿De qué se trata realmente? Se trata de la conversión de un préstamo en un don, de la condonación de una deuda, de la remisión o el olvido de una ofensa. Creo que no es difícil ponerse de acuerdo con respecto a este punto. No hay nada nuevo, es lo que siempre se ha oído decir.

En el pueblo judío y en el tiempo de Jesús, el perdón se refería justamente a borrar una deuda. El año del jubileo era, en efecto, el del perdón de las deudas. Cuando una deuda quedaba impaga, el deudor y toda su familia debía trabajar para el acreedor hasta tanto hubiera, por su labor, devuelto el equivalente al dinero adeudado. Cada cincuenta años, año del jubileo o del "yobel" [2], el resto de la deuda quedaba condonada y se le libraba de obligación en relación a la deuda contraída [3].

Existía igualmente la posibilidad de que el "go'el", institución muy antigua del pueblo de Israel, pagara la deuda contraída por el deudor, para librarle de la esclavitud [4]. Es una institución que nace en el tribalismo, y que permite a un pariente de la familia extensa comprar la liberación del pariente endeudado, de modo de librarle de la servidumbre o preservar la integridad del patrimonio de la "mispajah" —o reunión de familias en lo que hoy llamaríamos clan. Dice A. Winters:

> La solidaridad evidenciada en la acción del *goel* [era] (...) una manifestación de los valores que unificaban y motivaban al pueblo de Israel en su lucha por asegurar para cada familia el control y acceso a sus propios recursos, sobre todo a la tierra [5].

El punto de vista hebreo completa así la definición del diccionario. Faltan, sin embargo, reflexiones profundas de las iglesias sobre la implicación, las condiciones y el compromiso que se toma cuando se es ofendido o cuando se ofende —conflicto de tipo ético-moral—, o cuando se asume endeudarse o prestar dinero a otro —conflicto con resolución de tipo legal.

Es sobre esta etapa sobre la que habría que detenerse. Sobre ese primer momento en el que se asume una deuda (o una ofensa), cuando ella se hace efectiva, real. Sobre el compromiso que asumen las dos personas implicadas en una deuda o en una ofensa, con el fin de descubrir lo que está en juego y que, casi siempre, es olvidado o dejado de lado cuando se habla de perdón.

2. Condiciones para el perdón

Las siguientes preguntas pueden dar pistas de reflexión sobre el tema: ¿Es el perdón incondicional? ¿Hay que perdonar siempre, en cualquier circunstancia? ¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que haya, efectivamente, una deuda? ¿Cuáles, para que haya ofensa? Estas preguntas contienen ya una respuesta, evidente de por sí: es necesario que haya un acreedor y un deudor, o bien un ofensor y un ofendido. No creo que haya nada nuevo en esto. Es obvio.

Pero siguiendo esta lógica de pensamiento, se sigue que, si una de las dos partes no reconoce su rol, no se puede hablar de deuda o de ofensa; por otra parte, se deduce que las dos partes están siempre implicadas en el proceso.

---

[1] En tiempos en que hablar de no pagar la deuda externa del "Tercer Mundo", es un pecado, es lógico que no se haga mención de este tema.

[2] Ver Lv. 25, 10. Para más información puede verse Gerardo Valdés: "El jubileo: la conversión estructurada", en: *Esperanza en camino*, (No. 6, octubre, 1988), Monserrat, Guatemala, Ed. Semilla.

[3] Además, aun cuando esto no tenga relación directa con el perdón, es interesante tener en cuenta lo que nos dice Croatto con relación a la esclavitud: "El Pentateuco nos revela que los hebreos no practicaron la esclavitud *entre ellos*", pues, "aun cuando un hebreo se vendía como esclavo a otro, éste debía manumitirlo al séptimo año (textos legislativos en Levítico 25: 44 y Deuteronomio 15: 12 ss)". J. Severino Croatto: *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Ed. Mundo Nuevo, Buenos Aires, pág. 72.

[4] Con respecto a la institución del "goelago", conviene consultar, entre otros: Alicia Winters: "El Goel en el Antiguo Israel"; Rolando López: "Redención de la tierra y del pueblo" y Florencio Mezzacasa: "Jesús, el Go'el" en: *Goel: solidaridad y redención, Ribla* DEI (1994, No. 18), San José, Costa Rica.

[5] A. Winters, *Ibid.*, pág. 25.

Como resulta más fácil reflexionar acerca de objetos concretos, conviene comenzar por el caso de una deuda, que es más "objetivable" para, después, ampliar la reflexión al conjunto de las situaciones similares. Es decir, al conjunto de las situaciones que provocan ruptura entre personas. Cuando se impone el perdón, en efecto, es cuando se produce una ruptura en la relación entre dos (o más) personas. Como dice S. Croatto, el perdón y la reconciliación tienen implicación interpersonal, son bilaterales [6]. En realidad, el conflicto manifiesta una ruptura que ya se había producido, y las dos personas se encuentran comprometidas en el proceso.

3. Conflicto con resolución de tipo legal

Hay que mirar este tipo de conflicto con cuidado. Ejemplificarlo puede, quizás, ayudar a desbrozar y facilitar la comprensión. Digamos que uno de ustedes es el acreedor y que yo soy la deudora. Para serlo, era necesario que acepte endeudarme. Nadie puede obligarme a ello. Pero también era necesario que vosotros, los acreedores, hayais aceptado prestarme el dinero. También fue necesario que supierais que yo estaba en la necesidad y que yo os lo manifestara. Era necesario que desearais sacarme de apuro. Nadie puede obligaros. Hay pues una responsabilidad de las dos partes que se comprometieron en la deuda.

Pero, como yo era vuestra amiga, decidisteis no hacerme firmar un papel. Yo que no soy, necesariamente, siempre honesta, me alegro. Tomo ventaja y no os devuelvo el dinero. ¿Cómo haréis para cobrarlo? Si hubiera habido testigos, podríais recurrir a la justicia. Pero si no los hubo, pues, ¡lástima! Normalmente en esas situaciones uno traga su rabia y se dice: esta vez aprendí. La única alternativa que queda es la de hacer el duelo.

Así, pues, el conflicto aparece cuando no hay testigos ni papeles firmados, y cuando el compromiso de uno hacia el otro no tiene un alcance social, comunitario, y/o cuando una de las partes no reconoce su responsabilidad. En caso contrario, no hay conflicto, no hay ruptura; la situación es clara. A lo mejor no puedo devolver el dinero, pero la deuda es efectiva. Siempre podréis recurrir a la justicia para arreglar la cuestión. De bilateral, el conflicto se hace trilateral, como lo muestra igualmente Croatto:

> Hay una tercera persona (el juez) que interviene para resolver el conflicto entre dos otras personas [7].

El acreedor puede también convertir la deuda en un don. Se puede pues hablar de perdón, de condonación.

No sucede lo mismo, en cambio, en aquellos casos en los que uno de los dos implicados no quiere o no puede tomar su lugar, asumir su rol. En ese momento se produce el conflicto. Si yo niego la deuda contraída, ¿pueden perdonármela? Ni siquiera, puesto que, para perdonármela, es necesario que yo la reconozca. Para dar, es necesario que haya quien reciba. No se puede borrar lo que no existe, lo que sólo es real en la cabeza de la gente. Se llega así a un punto esencial: ¿quién hace real una deuda cuando una de las dos partes no reconoce su rol? Es la comunidad, la sociedad, la ley. Una tercera persona.

La misma situación puede producirse cuando el acreedor no reconoce la deuda. Quiso hacer un regalo, un don, y la otra persona no quiso recibirlo. El deudor, si quiere considerarse tal, tendrá que devolver lo que él considera una deuda, a una tercera persona.

La resolución legal de este tipo de conflicto está basada en ciertos derechos reconocidos por la cultura, y que varían en el tiempo.

> Es decir, el derecho, no surge por generación espontánea, es un fenómeno de la sociedad y para la sociedad; es un producto social, dirá Umaña Luna [8].

Esta cultura dinámica produce valores sobre los que se asientan los derechos individuales tanto como los institucionales. A los valores generales, sostenidos por lo que la sociedad o grupo humano reconoce como "justicia" o "lo que es justo", se los llama ética social, que se particulariza en los individuos en la moral. Para reflexionar, pues, sobre los conflictos engendrados por una ofensa, hay que basarse en una relación de tipo ético-moral.

4. La ofensa, conflicto que proviene de una relación ético-moral

Un buen punto de partida para una reflexión sobre la ofensa puede ser la situación de Jesús sobre la cruz. Más ofendido que él, difícil que haya habido. Recibió toda clase de ultrajes: se rieron de él, se burlaron de su pretensión, se lo ultrajó física, moral y psicológicamente, se lo crucificó y finalmente lo mataron. Hasta sus amigos lo abandonaron.

¿Qué hace? Pide al Padre perdonar. Lo pide a una tercera persona. El era incapaz de perdonar. Le es imposible decir: "Te perdono". ¿Por qué? Porque nadie asumía el rol, frente a él, del ofensor.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre decir: "te perdono" y decir: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen"? (Lc. 23, 24). Hay un abismo.

Una ofensa puede producirse sin que el ofensor se sienta responsable. Hay muchos casos en los que el ofensor cree haber actuado de la mejor manera posible. Por ejemplo, es el caso de muchos padres a quienes los hijos acusan de ofensas. El padre castiga, el niño se siente ofendido, ultrajado, sin que haya habido realmente una ofensa, un ultraje.

---

[6] S. Croatto: "Del juicio a la reconciliación. Una lectura de textos proféticos", en *Cuadernos de teología*, Vol. VIII, No. 1, ISEDET. Buenos Aires, 1987, pág. 8.

[7] *Idem.*

[8] Eduardo Umaña Luna: *El derecho (poder; dominación; control social)*, Divulgación Jurídica Social, Colectivo de Abogados-Ed. Presencia, Bogotá, 1989, pág. 112.

El padre (o la madre) hizo lo que consideró mejor para el hijo. La inversa también puede producirse. Alguien que quiere ofender a otro, por rabia, por deseo de venganza, sin que su acto sea recibido como ofensivo. Cada persona está marcada por heridas que no han cicatrizado. En muchos casos la acción del otro va a reabrir esas heridas, sin que el otro se dé cuenta.

Cuando alguien dice a otra persona: "Te perdono" y cuando esa otra persona no cree deberle nada, es necesario que el primero lo juzgue y lo condene antes de poder perdonarle. Es decir que el ofendido habrá asumido el rol de juez, se habrá puesto a sí mismo en tercera persona, puesto que el ofensor está convencido de haber actuado convenientemente, de haber hecho lo que tenía que hacer. ¿Quién es el ofendido para decirle que su acción es reprensible? Ambos creen tener razón. Es en ese momento que es fundamental el rol que asume la tercera persona, el juez. Es el único que puede determinar si, efectivamente, hubo ofensa. Es decir que, para perdonar, es necesario que las dos partes implicadas reconozcan tanto la ofensa como el rol que cada uno de ellos asumió, o en su defecto, que una tercera persona, el juez en representación de la sociedad, de la comunidad, la haga real. Y decir juez quiere decir una tercera persona. Puede muy bien ser la comunidad en su conjunto.

En el caso de Jesús, si hubiera dicho: "Te perdono" desde la cruz, hubiera entrado en contradicción flagrante con su doctrina, puesto que había enseñado: "No juzgues y no serás juzgado." (Lc. 6, 36-38). Dijo pues: "Padre, perdónalos...".

Había sin embargo una situación real de ofensa en la muerte de Jesús. Sí, pero, ¿ofensa contra quién? Contra un hombre que un tribunal había encontrado culpable, la justicia, con todo lo que pueda tener de humana y de ciega. Es sabido que la justicia tiene los ojos vendados, que se equivoca, pero es la única instancia humana para hacer reconocer una deuda, una ofensa. Y es esta justicia la que, sintiéndose ultrajada por la vida y las obras de Jesús, lo condena a morir en la cruz, porque lo consideraba un subversivo. Los jueces, el Sanedrín, hicieron lo que creyeron que debían hacer al condenarlo. ¿Qué se pensaría de un condenado que, mirando al jurado, le diga: "Te perdono"?

En efecto, los miembros del jurado hicieron lo que creyeron ser su deber, lo que les parecía el mal menor o hasta un bien para la colectividad. Hay que olvidar por un momento lo que representa Jesús, para pensar en lo real de la situación. ¿No es el rol del tribunal el de zanjar una cuestión para tratar de promover la paz social?

Hay que ir más lejos aún. No hay que tener miedo de nombrar las cosas por su nombre.

Jesús no le pidió al Padre perdonarlos porque fuesen malos, sino porque no sabían lo que hacían. Y no lo sabían, no porque fueran tontos, sino porque estaban implicados en el juego del poder.

Esto significa que el poder también tiene, en este contexto, un rol importante que jugar, y que hay que buscar desenmascararlo. ¿Puede hablarse de perdón cuando el poder está en juego? Hay consecuencias importantes que se derivan de estas situaciones.

Una de estas consecuencias es que el perdón sólo puede ser dado de persona a persona, en una situación de igualdad de poder. No es posible perdonar a un grupo, a una institución. Y el Sanedrín era una institución.

Nuestro pensamiento está encuadrado en universos determinados por nuestra cultura, por nuestras pertenencias —tanto sociológicas como ecológicas—, y por nuestras experiencias. Es pues normal que nuestra reflexión tome caminos que se recortan. Por eso nos es muy difícil ir en contra de las normas de justicia de nuestro grupo, de nuestros diferentes grupos de pertenencia. Es así que, normalmente, llegamos a compromisos, pues a veces las normas de un grupo entran en conflicto con las de otro de nuestros grupos de pertenencia. Es pues crucial la elección que hacemos del grupo al que queremos pertenecer.

Un juez, al elegir pertenecer al grupo que debe zanjar cuestiones en la comunidad, se debe a la colectividad que, a su vez, le otorgó el derecho de determinar lo bien fundado de un acto. Esto, para decir que el poder de la justicia no es nunca neutro.

Volviendo al Sanedrín. ¿Sería deseable que las personas que pertenecen a un jurado —o sea a una institución que tiene por finalidad zanjar diferendos en la sociedad—, fueran autónomas, capaces de dictar sus propias normas de justicia? Además de no entrar dentro de lo real, de lo posible, ¿cuáles serían las normas que regirían la vida social?

¿A dónde lleva todo esto? A la necesidad de una igualdad de poder, como condición *sine qua non* del perdón.

5. Igualdad en el poder, en la autoridad

En efecto, un niño no puede perdonar a sus padres. Deberá crecer, ponerse a su altura. Del mismo modo, un padre no puede perdonar a su hijo. Lo que puede es ser misericordioso. Los ciudadanos no pueden perdonar al Estado, a un banco, a la justicia. Jesús tampoco podía perdonar al Sanedrín, no solamente porque se trataba de una institución, sino también a causa del poder.

No les podía perdonar individualmente, puesto que jugaban un rol social que les impedía "saber lo que hacían". Actuaban a partir de su integración a una institución que estaba, a su vez, integrada en la sociedad judía del tiempo de Jesús. Y una institución no piensa.

Jesús debería haber tenido el mismo poder que el Sanedrín para condenarlos y así poder perdonarlos, lo que es un absurdo. Eran ellos los que estaban en posición de juzgarlo y condenarlo o absolverlo en función de una susodicha paz social. ¿A quién hubiera podido perdonar Jesús? ¿Al soldado que cuidaba de que nadie lo libere? ¿A los verdugos? ¿A los que lo habían clavado en la cruz? No hacían más que obedecer órdenes, estaban a-justados. Por eso no lo hizo.

No, Jesús no perdonó y no podía hacerlo. El perdón no tenía sentido. Es en estos casos en los que, hablar de perdón, es manipular a la gente, lo que se manifiesta en el pedido del máximo jerarca de la Iglesia Católica en Argentina, Monseñor Quarraccino, al decir a las "Madres de Plaza de Mayo" de "perdonar como Jesús perdonó". Pero,

¿qué disparate es éste? La respuesta de las "Madres de Plaza de Mayo", ¿le habrá permitido reflexionar? Ellas dijeron que no podían, porque no había a quien perdonar. No hay ofensores, quienes se reconozcan tales o hayan sido reconocidos como tales. No hay nombres, sólo instituciones. La "Madres de Plaza de Mayo", así, no aceptan entrar en el juego.

El cristianismo ha caminado por la vía de un perdón mal comprendido. ¿Continuará por este camino, u osará ponerlo en cuestión? Esto no significa que el perdón no es, en algunos casos, la respuesta necesaria para un crecimiento. Significa, simplemente, que no hay que contarse cuentos y creerlos. El perdón mal comprendido, esa palabra que se escucha a menudo: "Perdona como Jesús perdonó", no es más que mentira. En primer lugar porque Jesús no perdonó. Y luego, porque no debía hacerlo. Jesús amó, lo que es una cosa muy distinta. Y con ello hizo también que su muerte no fuera en vano. Si hubiera un sólo hombre condenado por Dios, su muerte y resurrección no tendrían sentido.

Hay una grabación de Jean Vanier sobre el tema [9]. Lo sorprendente es que cita el evangelio muchas veces, sin que se escuche ni una sola vez, en esas citas, la palabra perdón. Ni una vez. En cada una de ellas, lo que Jesús manifiesta es el mandato de amar. Ni siquiera cita Mt. 18, 15-22, lo que llama poderosamente la atención. ¿No estaría hablando de otra cosa? ¿Por qué, pues, hablar de perdón?

Es el momento de preguntarse acerca de la diferencia entre el falso perdón y el amor.

6. ¿Amar o perdonar?

Es necesario, en primer lugar, explicar lo que significa "amar" en este contexto. La palabra "amor" está teñida de una tal emotividad y subjetividad, que cada uno pone en ella "sus propios colores".

Para hacerlo, hay que referirse a dos categorías diferentes. La primera se refiere al nivel de la comunicación individual, y puede ponerse en relación con la frase de Jesús: "Ofrécele la otra mejilla", o "dale también tu túnica" (Lc. 6, 27-30). Está dicho en el nivel de la comunicación individual, de la relación humana, o sea de la categoría de lo moral.

La segunda, que se puede caracterizar como político-social, o ética, se refiere justamente a esa palabra de Jesús ya vista: *"Padre, perdónalos..."*. Es la que hace referencia, básicamente, a lo no-violento, o "no-sacrificial", siguiendo los términos de Franz Hinkelammert [10]. Abarca este aspecto igualmente el de la liberación de la víctima de su condición de víctima, al insertarla entre "los que sufren" la injusticia institucionalizada.

[9] J. Vanier: *Le pardon*, grabación de su conferencia en la reunión anual de la *Organisation des églises pour la justice et la criminologie*, Montreal, octubre de 1992.

[10] Franz J. Hinkelammert: "La distinción entre no-sacrificial y antisacrificial", en: *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación* (H. Assmann, edit.), DEI, 1991.

6.1. *"Ofrécele la otra mejilla ..."* (Lc. 6, 29)

¿Será una invitación de Jesús a ser estúpidos? ¿O, quizás, a sentar nuevas bases en una relación que no puede más que producir una ruptura? ¿No se trata más bien de decirle al que agrede: "¡Despacio, hombre! No voy a jugar ese juego. No voy a ser tu víctima, puesto que eso te convertiría en victimario"?

"Ofrecer la otra mejilla", es asumir la propia dignidad —que es lo primero que fue agredido—, más allá de lo que el otro haga. Y permitirle recuperar su propia dignidad, perdida debido a su acción violenta. No porque sí se dice que es un tipo de acción in-digna, sin dignidad. Se trata de dar lugar al otro, al agresor, de que entienda que su juego, o su agresión, le convierten en victimario. Es una situación similar a la que plantea Hinkelammert —bien que él lo haga en otro contexto—:

> Cuando un ladrón nos enfrenta a la amenaza: *La bolsa o la vida*, dice, no nos enfrenta a una elección entre fines. Si decidimos en favor de la bolsa y en contra de la vida, nos quedamos sin la bolsa y sin la vida [11].

En efecto, no puede existir una ecuación de tal tipo, puesto que si se elige la bolsa, el ladrón quita ambas cosas. Es en realidad *la bolsa o la bolsa*. Jesús invita, de ese modo, a no ser estúpidos, a no caer en la trampa que tiende el agresor, el que en ese momento hace abuso de su poder.

Amar, en este sentido, es poder decir:

> Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra (Jn. 8, 7).

Jesús no se apiada de la mujer adúltera, sino que padece con ella, com-padece. La trampa estaba en utilizar a una víctima para que Jesús, al identificarse con ella en su carácter de víctima, asumiese ese rol. Si, en cambio, la condenaba, se identificaba con el rol de los que la acusaban, convirtiéndose en victimario. Lo extraordinario es descubrir en este relato (Jn. 8, 3-11) el deseo y el placer que sienten los que "están sujetos a la ley" de asumir el rol de victimarios. Jesús se ubica, y ubica igualmente a la mujer, al mismo nivel que ellos, el de hermanos. Los invita de esa manera a asumir su propia dignidad perdida.

Es interesante, a esta altura de la reflexión, introducir la antigua concepción del derecho chino, que puede ayudar a pensar desde otro punto de vista. En ella, según Umaña Luna,

> ...el derecho sólo desempeña un papel muy secundario; el fundamento del derecho chino está [estaba antes de la revolución] antecedido por el fundamento del orden social.

Por otra parte, en lo individual se buscaba no provocar una ruptura en las relaciones humanas. Dice Umaña Luna:

[11] F. J. Hinkelammert: *Utopía, anti-utopía y ética. La condición postmoderna y la modernidad*, pág. 11, mimeo, DEI.

> Al enfrentarse los intereses, el deber de los interesados es buscar una transacción, una solución intermedia, que atienda los intereses de ambas partes, pero donde no existan ni vencidos ni vencedores. // Para hacer cumplir una sentencia es necesario obrar de modo que el adversario no pueda avergonzarse, es decir que haya una posibilidad para establecer la paz y las buenas relaciones entre las partes del litigio. Nadie debe exigir estrictamente lo que se le debe y exigirlo sin aplazamiento es un atentado al orden social [12].

Sí, hace pensar. Pensar en lo que Jesús dice, pensar en el perdón sin prejuicios. Vale la pena detenerse un momento. Pero hay que seguir recorriendo el camino que lleva hacia el perdón. El de cada uno. Porque, ¿qué saben los demás acerca del perdón imperdonable? Y de ese se trata.

La liberación de los hebreos de su esclavitud en Egipto puede ser un referente útil para una reflexión sobre el nivel ético, el político-social. ¿De qué libera Yavé a las tribus semitas que se hallaban esclavizadas en Egipto? ¿Las libera sólo de la esclavitud, o igualmente de la tiranía de ser esclavos? Estas reflexiones, y por lo tanto las preguntas suscitadas, se dirigen hacia ese término, "liberación".

6.2. ¿Es la liberación anti-sacrificial o no-sacrificial?

Ser esclavos va más allá de un simple estado. Es una verdadera tiranía, fabricadora de dependencias, de ídolos vengadores, y de faraones. De lo que R. Girard llama "mimesis", que lleva a la elección de chivos expiatorios, en quienes, en nuestro tiempo, se identifica a Satanás. Hinkelammert hablará de esa situación como de lo anti-sacrificial y lo ejemplifica en la Conquista de América. Dice:

> Y aparece así, ese sacrificio tan extraño que los cristianos practican. Ellos queman a sus víctimas. *Delante de la Catedral.* En la plaza santa. *Y cantando el Te Deum.* Queman a sacrificadores. (...) Y a nadie se le ocurre (tomar conciencia de) que se trata de un sacrificio humano. ¿Y por qué razón no se les ocurre? Porque aquél que está siendo quemado es un sacrificador. Si es un sacrificador, sacrificarlo no aparece como un sacrificio sino, al contrario, como un medio de extirpar el sacrificio, de combatir el sacrificio. Es la guerra de los sacrificios [13].

Como dicen los italianos, "e cosí il mondo girando mal va".

Estos mismos deseos sacrificiales son los creadores de los mitos de las diez plagas de Egipto, siendo la última la que produce la muerte de los primogénitos de los egipcios, tanto de los hombres (amos o ¡cautivos!) como de sus rebaños (Ex. 12, 29-30). ¿Qué culpa tenían? ¿No es ésta la respuesta a Ex. 1, 22, donde se nos relata de cómo Faraón habría hecho matar a todos los hijos de los esclavos hebreos?

[12] E. Umaña, *op. cit.*, págs. 126-27.
[13] F. J. Hinkelammert: *Sobre ídolos y sacrificios...*, págs. 48-50. Enfasis míos.

En ese pasaje se puede tratar también de una "guerra de los sacrificios". Las guerras santas que se siguen produciendo, en nombre de Yavé, de Cristo o del Corán o, lo que es aún peor, del capital y del "cuco" de la inflación.

Jesús trajo un orden nuevo. Por eso, aunque en su tiempo también un Herodes hace matar a todos los niños menores de dos años de Belén (Mt. 2, 13-18), la respuesta de Jesús, la reacción de la "víctima", es narrada por todos los evangelistas, sin excepción, en el momento de su arresto.

> Uno de los que estaban con Jesús tomó su espada e hirió con ella a un esclavo del Sumo Sacerdote,

según cuenta el mismo Mateo.

> Entonces Jesús le dijo: "Guarda tu espada, pues todos aquellos que hayan tomado la espada, por la espada morirán»" (Mt. 26, 51-52).

Jesús no acepta el anti-sacrificialismo. Es no-sacrificial. En la respuesta que da a Pedro, según el relato de Juan del mismo episodio, (Jn. 18, 11), Jesús dice: *"Guarda tu espada en su funda.* No beberé la copa que me ha dado el Padre", mostrando así que esa copa, que pedía al Padre que alejara de él, (Mc. 14, 36), no era el Padre quien se la ofrecía, sino la anti-sacrificialidad de la sociedad judía.

Jesús no acepta ser la víctima que "aparecerá, al mismo tiempo, como causa de desorden, por haber ocasionado la crisis, y como causa de retorno al orden, por su muerte." Se refiere al mismo principio que rige todo sistema, el de orden-desorden, a diferencia de que, en lo humano, resulta en un retorno al mismo sistema, no en un sistema más cargado de energía. Es un eterno retorno al círculo infernal sacrificado-sacrificador.

> El mito, nos dice Girard, es el texto que cierra la boca a la víctima. El mito es el texto que escribe la historia a partir de la visión de los perseguidores [14].

Como interpreta Julio de Santa Ana:

> El ser humano violento es un productor de mitos, o: el productor de mitos es, generalmente, el ser humano violento. El necesita legitimar y justificar los sacrificios que son ejecutados [15].

No debe pues sorprendernos que sea justamente en la Edad Media, en plena "cacería de brujas", que nace "la idea medieval del sacrificio de Jesús: éste se auto-sacrifica para que se cumpla la decisión del Padre" [16]. Para justificar

> ...un orden que se transformó en ley suprema. Es exactamente así que San Anselmo veía la muerte de Jesús. Ella tenía que ser cumplida para restablecer el orden. Y hasta el propio Dios tenía que obedecer a este orden [17].

Muchos cristianos deberían volver a leer los Evangelios para, así, reelaborar la concepción del perdón.

[14] René Girard: *Sobre ídolos y sacrificios...*, pág. 57.
[15] Julio de Santa Ana: *Sobre ídolos y sacrificios...*, pág. 59.
[16] F. J. Hinkelammert: *Sobre ídolos y sacrificios*, pág. 43.
[17] Benedito Ferraro: *Sobre ídolos y sacrificios...*, pág. 45.

Porque, ¿de dónde viene ese mandato de perdonar y hacia dónde lleva? Viene del poder y lleva al ajuste. A jugar el juego de la muerte sacrificial. Jesús no nos invita a ajustarnos, sino a liberarnos. Nos invita a amar a nuestros enemigos, no a perdonarlos. Es así que no se encuentra un solo pasaje en el que Jesús haya dicho: "Yo te perdono". Dijo: *"Tu fe te ha salvado"*; o bien: *"Es por tu fe que tus pecados te serán perdonados"*. Dijo también: *"Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más"* (Jn. 8, 11b). Es importante pues referirse a los textos del Nuevo Testamento en los que Jesús habla del perdón.

7. ¿A qué nos invita Jesús?

El dijo:

> Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti [es decir, que él piensa que lo has ofendido], deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda (Mt. 5, 23-24).

Nos invita a rezar al Padre diciendo:

> ...y perdónanos nuestras deudas así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores (Mt. 6, 12).

Nos invita a reconocer nuestras deudas, nuestras faltas, a fin de poder ser perdonados. Y también:

> Si tu hermano peca, repréndele; y si se arrepiente, perdónale. Y si peca contra ti siete veces al día, y siete veces se vuelve a ti diciendo: 'Me arrepiento', le perdonarás (Lc. 17, 3b-4).

Tenemos finalmente el texto de Mateo, en el que la enseñanza es más completa, ya que estas otras parecen dichas al pasar. Mateo dice:

> Si tu hermano llega a pecar, vete y repréndele, a solas tú con él. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado por la palabra de dos o tres testigos. Si los desoye a ellos, díselo a la comunidad. Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano (Mt. 18, 15-17).

¿Qué conclusiones extraer de estos textos? Mientras no se coloque el ofensor en la posición de tal, mientras el ofensor no puede o no quiere aceptar su falta, su error o su maldad, el ofendido no debe perdonar. No puede hablarse de perdón. Porque solamente si el ofendido se erige en juez, condenando la falta del ofensor, el perdón le es posible. Y Jesús (o Mateo, en este caso), pide que se haga intervenir a una tercera persona si el ofensor no escucha, no quiere o no puede ubicarse en el rol de ofensor. Pero, si aún así, el ofensor los desoye, es la comunidad misma la que debe intervenir. Y en caso de que, todavía, continúe él en una postura cerrada, Jesús no dice: "Perdónale porque no sabe lo que hace", sino aléjate de él, desconócelo, trátalo como si no perteneciera a la comunidad.

Y hay aún otra conclusión clara que se puede extraer del texto, y es que Jesús sólo habla de perdón cuando hay igualdad, hermandad, cuando el poder no interviene. En cambio, cuando es el poder el que interviene, sólo le compete al Padre juzgar. Nadie puede saber hasta dónde el ofensor cree hacer lo correcto. Y si hace lo que para él es correcto, ¿quién es el ofendido para decirle que no es así? Entonces, no se trata de perdón, sino de "amar a nuestros enemigos".

Para terminar, pues, hay que destacar la importancia capital que toma la comunidad en este contexto. En una sociedad como la nuestra, la comunidad perdió o está en franca regresión en relación a su razón de ser. Pero en ninguna circunstancia debiera ser la que nos permitiera mirarnos con ojos tiernos los unos a los otros para decirnos: "¡Cómo te amo!" La comunidad puede y debe llevar a la paz social. Debe y puede zanjar en favor de los más necesitados, los más despojados, las víctimas y los ofendidos. Debe hacer valer la ley para que los ofensores se hagan responsables de la ofensa infligida, y pueda así la víctima salir de su situación de víctima para asumir nuevamente su dignidad de hermano.

Es así que lo entiende Pablo, cuando dice:

> Por eso, no tienes excusa, quienquiera que seas, tú que juzgas, pues juzgando a otros, a tí mismo te condenas, ya que obras esas mismas cosas, tú que juzgas (Rm. 2, 1).

Y más lejos, dice:

> Ahora bien, sabemos que cuanto dice la ley lo dice para los que están bajo la ley, para que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca reo ante Dios, ya que nadie será justificado ante él por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado (Rm. 3, 19-20).

Este conocimiento permite, posibilita la responsabilidad, de modo que, en un segundo tiempo, se pueda ser perdonado. Esta ley no pertenece a nadie, pertenece a la comunidad. Es pues fundamental que ésta la ejerza, para permitir perdonar y ser perdonados.

La mayoría de las veces, el perdón forma parte del amor-mentira, del amor-fariseo, el que dice: ¡Qué bueno soy! ¡Fíjate qué fino! ¡Gracias Dios mío porque no me has hecho como aquéllos que quedan llenos de rencor! pues yo perdono. Sin ver que no sólo el don cayó en el vacío, sino que se es inexcusable puesto que se conoce la ley, puesto que se ha juzgado y condenado al otro para poder dormir en paz, ya que se lo ha perdonado.

Es el amor el que salva, no el perdón.

Dar cuenta de este tema en estas pocas páginas es una tarea casi imposible. Es, sin embargo, importante comenzar, pues hablar del perdón de manera indiscriminada es nocivo para las relaciones sociales y el falso perdón es, muchas veces, más destructor para el que lo da que el no perdonar. Confundir amar con perdonar lleva a callejones sin salida; se puede amar al otro aún si uno se siente ofendido por él, mientras que no se lo puede ni debe perdonar si no asume su rol en la ofensa. Es decir que, al querer perdonarlo, uno no se permite ni siquiera amarlo. ■

UNA PROPUESTA EDUCATIVA PARA COLOMBIA

Gabriel García Márquez [1]

Los primeros españoles que vinieron al Nuevo Mundo vivían aturdidos por el canto de los pájaros, se mareaban con la pureza de los olores y agotaron en pocos años una especie exquisita de perros mudos que los indígenas criaban para comer. Muchos de ellos, y otros que llegarían después, eran criminales rasos en libertad condicional, que no tenían más razones para quedarse. Menos razones tendrían muy pronto los nativos para querer que se quedaran.

Cristóbal Colón, respaldado por una carta de los reyes de España para el emperador de China, había descubierto aquel paraíso por un error geográfico que cambió el rumbo de la historia. La víspera de su llegada, antes de oír el vuelo de las primeras aves en la oscuridad del océano, había percibido en el viento una fragancia de flores de la tierra que le pareció la cosa más dulce del mundo. En su diario de a bordo escribió que los nativos los recibieron en la playa como sus madres los parieron, que eran hermosos y de buena índole, y tan cándidos de natura, que cambiaban cuanto tenían por collares de colores y sonajas de latón. Pero su corazón perdió los estribos cuando descubrió que sus narigueras eran de oro, al igual que pulseras, los collares, los aretes y las tobilleras; que tenían campanas de oro para jugar, y que algunos ocultaban sus vergüenzas con una cápsula de oro. Fue aquel esplendor ornamental, y no sus valores humanos, lo que condenó a los nativos a ser protagonistas del nuevo Génesis que empezaba aquel día. Muchos de ellos murieron sin saber de dónde habían venido los invasores. Muchos de éstos murieron sin saber dónde estaban. Cinco siglos después, los descendientes de ambos no acabamos de saber quiénes somos.

Era un mundo más descubierto de lo que se creyó entonces. Los incas, con diez millones de habitantes, tenían un Estado legendario bien constituido, con ciudades monumentales en las cumbres andinas para tocar al dios solar. Tenían sistemas magistrales de cuenta y razón, y archivos y memorias de uso popular que sorprendieron a los matemáticos de Europa, y un culto laborioso de las artes públicas cuya obra magna fue el jardín del palacio imperial, con árboles y animales de oro y plata en tamaño natural. Los aztecas y los mayas habían plasmado su conciencia histórica en pirámides sagradas entre volcanes acezantes, y tenían emperadores clarividentes, astrónomos insignes y artesanos sabios que desconocían el uso industrial de la rueda, pero la utilizaban en los juguetes de los niños.

En la esquina de los dos grandes océanos se extendían cuarenta mil leguas cuadradas que Colón entrevió apenas en su cuarto viaje, y que hoy llevan su nombre: Colombia. Lo habitaban desde hacía unos doce mil años varias comunidades dispersas, de lenguas diferentes y culturas distintas, y con sus identidades propias bien definidas. No tenían una noción de Estado, ni unidad política entre ellas, pero habían descubierto el prodigio político de vivir como iguales en las diferencias. Tenían sistemas antiguos de ciencia y educación, y una rica cosmología vinculada a sus obras de orfebres geniales y alfareros inspirados. Su madurez creativa se había propuesto incorporar el arte a la vida cotidiana —que tal vez sea el destino superior de las artes— y lo consiguieron con aciertos memorables, tanto en los utensilios domésticos como en el modo de ser. El oro y las piedras preciosas no tenían para ellos un valor de cambio, sino un poder cosmológico y artístico, pero los españoles los vieron con los ojos de Occidente: oro y piedras preciosas de sobra para dejar sin oficio a los alquimistas y empedrar los caminos del cielo con doblones de a cuatro. Esa fue la razón y la fuerza de la Conquista y la Colonia, y el origen real de lo que somos.

Tuvo que transcurrir un siglo para que los españoles conformaran el estado colonial, con un solo nombre, una sola lengua y un solo dios. Sus límites y su división política de doce provincias eran semejantes a los de hoy. Esto dio por primera vez la noción de un país centralista y burocratizado, y creó la ilusión de una unidad nacional en el sopor de la Colonia. Ilusión pura, en una sociedad que era

[1] Con su inconfundible estilo, el escritor colombiano Gabriel García Márquez ofrece aquí un acertado diagnóstico sobre su país, para el cual se remonta a una historia verdaderamente mágica. El texto, de gran belleza y profundo contenido, corresponde a la Introducción del primer documento de la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo de la República de Colombia.

un modelo oscurantista de discriminación racial y violencia larvada, bajo el manto del Santo Oficio. Los tres o cuatro millones de indios que encontraron los españoles estaban reducidos a no más de un millón por la crueldad de los conquistadores y las enfermedades desconocidas que trajeron consigo. Pero el mestizaje era ya una fuerza demográfica incontenible. Los miles de esclavos africanos, traídos por la fuerza para los trabajos bárbaros de minas y haciendas, habían aportado una tercera dignidad al caldo criollo, con nuevos rituales de imaginación y nostalgia, y otros dioses remotos. Pero las Leyes de Indias habían impuesto patrones milimétricos de segregación según el grado de sangre blanca dentro de cada raza: mestizos de distinciones varias, negros esclavos, negros libertos, mulatos de distintas escalas. Llegaron a distinguirse hasta dieciocho grados de mestizos, y los mismos blancos españoles segregaron a sus propios hijos como blancos.

Los mestizos estaban descalificados para ciertos cargos de mando y gobierno y otros oficios públicos, o para ingresar en colegios y seminarios. Los negros carecían de todo, inclusive de un alma; no tenían derecho a entrar en el cielo ni en el infierno, y su sangre se consideraba impura hasta que fuera decantada por cuatro generaciones de blancos. Semejantes leyes no pudieron aplicarse con demasiado rigor por la dificultad de distinguir las intrincadas fronteras de las razas, y por la misma dinámica social del mestizaje, pero de todos modos aumentaron las tensiones y la violencia raciales. Hasta hace pocos años no se aceptaban todavía en los colegios de Colombia a los hijos de uniones libres. Los negros, iguales en la ley, padecen todavía de muchas discriminaciones, además de las propias de la pobreza.

La generación de la Independencia perdió la primera oportunidad de liquidar esa herencia abominable. Aquella pléyade de jóvenes románticos inspirados en las luces de la revolución francesa, instauró una república moderna de buenas intenciones, pero no logró eliminar los residuos de la Colonia. Ellos mismo no estuvieron a salvo de sus hados maléficos. Simón Bolívar, a los 35 años, había dado la orden de ejecutar ochocientos prisioneros españoles; incluso a los enfermos de un hospital. Francisco de Paula Santander, a los 28, hizo fusilar a 38 prisioneros de la batalla de Boyacá, inclusive a su comandante. Algunos de los buenos propósitos de la república propiciaron de soslayo nuevas tensiones sociales de pobres y ricos, obreros y artesanos, y otros grupos marginales. La ferocidad de las guerras civiles del siglo XIX no fue ajena a esas desigualdades, como no lo fueron las numerosas conmociones políticas que han dejado un rastro de sangre a lo largo de nuestra historia.

Dos dones naturales nos han ayudado a sortear ese sino funesto, a suplir los vacíos de nuestra condición cultural y social, y a buscar a tientas nuestra identidad. Uno es el don de la creatividad, expresión superior de la inteligencia humana; el otro, es una arrasadora determinación de ascenso personal. Ambos, ayudados por una astucia casi sobrenatural, y tan útil para el bien como para el mal, fueron un recurso providencial de los indígenas contra los españoles desde el día mismo del desembarco. Para quitárselos de encima, mandaron a Colón de isla en isla, siempre a la isla siguiente, en busca de un rey vestido de oro que no había existido nunca. A los conquistadores, alucinados por las novelas de caballería, los engatusaron con descripciones de ciudades fantásticas construidas en oro puro allí mismo, al otro lado de la loma. A todos los descaminaron con la fabula de El Dorado mítico, que una vez al año se sumergía en su laguna sagrada con el cuero empolvado de oro. Tres obras maestras de una epopeya nacional, utilizadas por los indígenas como un instrumento para sobrevivir. Tal vez de esos talentos pre-colombinos nos viene también una plasticidad extraordinaria para asimilarnos con rapidez a cualquier medio y aprender sin dolor los oficios más disímiles: fakires en la India, camelleros en el Sahara, o maestro de inglés en Nueva York.

Del lado hispánico en cambio, tal vez nos venga el ser emigrantes congénitos con un espíritu de aventura que no elude los riesgos. Todo lo contrario: los buscamos. De unos cinco millones de colombianos que viven en el exterior, la inmensa mayoría se fue a buscar fortuna sin más recursos que la temeridad, y hoy están en todas partes, por las buenas o por las malas razones, haciendo lo mejor o lo peor, pero nunca inadvertidos. La cualidad con que se les distingue en el folclor del mundo entero es que ningún colombiano se deja morir de hambre. Sin embargo, la virtud que más se les nota es que nunca fueron tan colombianos como al sentirse lejos de Colombia.

Así es, han asimilado las costumbres y las lenguas de otros como las propias, pero nunca han podido sacudirse del corazón las cenizas de la nostalgia, y no pierden ocasión de expresarlo con toda clase de actos patrióticos para exaltar lo que añoran de la tierra distante, inclusive sus defectos.

En el país menos pensado puede encontrarse a la vuelta de una esquina la reproducción en vivo de un rincón cualquiera de Colombia: la plaza de árboles polvorientos todavía con las guirnaldas de papel del último viernes fragoroso, la fonda con el nombre del pueblo inolvidado y los aromas desgarradores de la cocina de mamá, la escuela

20 de julio o la cantina 7 de agosto con la música para llorar por la novia que nunca fue.

La paradoja es que estos conquistadores nostálgicos, como sus antepasados, nacieron en un país de puertas cerradas. Los libertadores trataron de abrirlas a los nuevos vientos de Inglaterra y Francia, a las doctrinas jurídicas y éticas de Bentham, a la educación de Lancaster, al aprendizaje de las lenguas, a la popularización de las ciencias y la artes, para borrar los vicios de una España más papista que el Papa y todavía escaldada por el acoso financiero de los judíos y por ochocientos años de ocupación islámica. Los radicales del siglo XIX, y más tarde la Generación del Centenario, volvieron a proponérselo con políticas de inmigraciones masivas para enriquecer la cultura del mestizaje, pero unos y otras se frustraron por un temor casi teológico de los demonios exteriores. Aún hoy estamos lejos de imaginar cuánto dependemos del vasto mundo que ignoramos.

Somos conscientes de nuestros males, pero nos hemos desgastado luchando contra los síntomas mientras las causas se eternizan. Nos han escrito y oficializado una versión complaciente de la historia, hecha más para esconder que para clarificar, en la cual se perpetúan vicios originales, se ganan batallas que nunca se dieron y se sacralizan glorias que nunca merecimos. Pues nos complacemos en el ensueño de que la historia no se parezca a la Colombia en que vivimos, sino que Colombia termine por parecerse a su historia escrita.

Por lo mismo, nuestra educación conformista y represiva parece concebida para que los niños se adapten por la fuerza a un país que no fue pensado para ellos, en lugar de poner el país al alcance de ellos para que lo transformen y engrandezcan. Semejante despropósito restringe la creatividad y la intuición congénitas y contraría la imaginación, la clarividencia precoz y la sabiduría del corazón, hasta que los niños olviden lo que sin duda saben de nacimiento: que la realidad no termina donde dicen los textos, que su concepción del mundo es más acorde con la naturaleza que la de los adultos, y que la vida sería más larga y feliz si cada quien pudiera trabajar en lo que le gusta, y sólo en eso.

Esta encrucijada de destinos ha forjado una patria densa e indispensable donde lo inverosímil es la única medida de la realidad. Nuestra insignia es la desmesura en todo: en lo bueno y en lo malo, en el amor y en el odio, en el júbilo de un triunfo y en la amargura de una derrota. Destruimos a los ídolos con la misma pasión con que lo creamos. Somos intuitivos, autodidactos espontáneos y rápidos, y trabajadores encarnizados, pero nos enloquece la sola idea del dinero fácil. Tenemos en el mismo corazón la misma cantidad de rencor político y de olvido histórico. Un éxito resonante o una derrota deportiva pueden costarnos tantos muertos como un desastre aéreo. Por la misma causa somos una sociedad sentimental en la que prima el gesto sobre la reflexión, el ímpetu sobre la razón, el calor humano sobre lo desconfianza. Tenemos un amor casi irracional por la vida, pero nos matamos unos a otros por las ansias de vivir. Al autor de los crímenes más terribles lo pierde una debilidad sentimental. De otro modo: al colombiano sin corazón lo pierde el corazón.

Pues somos dos países a la vez: uno en el papel y otro en la realidad. Aunque somos precursores de las ciencias en América, seguimos viendo a los científicos en su estado medieval de brujos herméticos, cuando ya quedan muy pocas cosas en la vida diaria que no sean un milagro de la ciencia. En cada uno de nosotros cohabitan, de la manera más arbitraria, la justicia y la impunidad; somos fanáticos del legalismo, pero llevamos bien despierto en el alma un leguleyo de mano maestra para burlar las leyes sin violarlas, o para violarlas sin castigo. Amamos a los perros, tapizamos de rosas el mundo, morimos de amor por la patria, pero ignoramos la desaparición de seis especies de animales cada hora del día y de la noche por la devastación criminal de los bosques tropicales, y nosotros mismos hemos destruido sin remedio uno de los grandes ríos del planeta. Nos indigna la mala imagen del país en el exterior, pero no nos atrevemos a admitir que muchas veces la realidad es peor. Somos capaces de los actos más nobles y de los más abyectos, de poemas sublimes y asesinatos dementes, de funerales jubilosos y parrandas mortales. No porque unos seamos buenos y otros malos, sino porque todos participamos de ambos extremos. Llegado el caso —y Dios nos libre— todos somos capaces de todo.

Tal vez una reflexión más profunda nos permitiría establecer hasta qué punto este modo de ser nos viene de que seguimos siendo en esencia la misma sociedad excluyente, formalista y ensimismada de la Colonia. Tal vez una más serena, nos permitiría descubrir que nuestra violencia histórica es la dinámica sobrante de nuestra guerra eterna contra la adversidad. Tal vez estemos pervertidos por un sistema que nos incita a vivir como ricos mientras el 40% de la población malvive en la miseria, y nos ha fomentado una noción instantánea y resbaladiza de la felicidad: queremos siempre un poco más de lo que ya tenemos, más y más de lo que parecía imposible, mucho más de lo que cabe dentro de la ley, y lo conseguimos como sea: aun contra la ley. Conscientes de que ningún gobierno será capaz de complacer esta ansiedad, hemos terminado por ser incrédulos, abstencionistas e ingobernables, y de un individualismo solitario por el que cada uno de nosotros piensa que sólo depende de sí mismo. Razones de sobra para seguir preguntándonos quiénes somos, y cuál es la cara con que queremos ser reconocidos en el tercer milenio.

La Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo no ha pretendido una respuesta, pero ha querido diseñar una carta de navegación que tal vez ayude a encontrarla. Creemos que las condiciones están dadas como nunca para el cambio social y que la educación será su órgano maestro. Una educación desde la cuna hasta la tumba, inconforme y reflexiva, que nos inspire un nuevo modo de pensar y nos incite a descubrir quiénes somos en una sociedad que se quiera más a sí misma. Que aproveche al máximo nuestra creatividad inagotable y conciba una ética —y tal vez una estética— para nuestro afán desaforado y legítimo de superación personal. Que integre las ciencias y las artes a la canasta familiar, de acuerdo con los designios de un gran poeta de nuestro tiempo que pidió no seguir amándolas por separado como a dos hermanas enemigas. Que canalice hacia la vida la inmensa energía creadora que durante siglos hemos despilfarrado en la depredación y la violencia, y nos abra al fin la segunda oportunidad sobre la tierra que no tuvo la estirpe desgraciada del coronel Aureliano Buendía. Por el país próspero y justo que soñamos: al alcance de los niños.

AMERICA LATINA EN LA DECADA DE LOS NOVENTA

Helio Gallardo

Nosotros no respondemos a los procesos; respondemos
a los acontecimientos. Para que prestemos atención
debe haber una erupción, un terremoto,
un misterioso vómito gaseoso de un lago envenenado
en el Camerún o el colapso de una masa helada.
Una vez leía acerca de un maestro
que ilustraba este punto con una rana.
Primero, arrojó la rana en un cazo con agua caliente.
La rana saltó y salió fuera. Luego, el maestro colocó la rana
en un cazo con agua fría y encendió un quemador Bunsen.
La rana siguió nadando tranquila hasta que murió hervida.
Jonathan Weiner

Cualquiera observación sobre 'América Latina' debe entenderse como tendencias en un sistema o subsistemas captados con un alto grado de abstracción. Ni histórica ni socialmente existe *una* América Latina y las conflictividades que ofrecen sus particularizaciones, regionalidades y procesos no pueden ser resueltos extensamente mediante su narración ni cómodamente a través de una conceptuación que, por abstractamente generalizante, resulta falsa.

Hecha esta indicación, señalaremos las tendencias que dominan la década del noventa en América Latina, ilustraremos estas tendencias con referencias históricas, y apuntaremos, desde un punto de vista popular [1], los núcleos de problemas que ellas configuran.

1. Sociedad y sensibilidad social

1. Las sociedades latinoamericanas culminarán, en la década del noventa, su transición desde sociedades constituidas por el ámbito político-jurídico-cultural a conglomerados constituidos por el ámbito económico-social.

Desde el punto de vista de la literatura política corriente, el anterior desplazamiento del eje imaginario constitutivo de las sociedades latinoamericanas equivale a la transición desde el modelo de sustitución de importaciones, con fuerte presencia estatal, al modelo de economías privatizadas de exportación con sobredeterminación mercantil. Por decirlo con una imagen, después de la Segunda Guerra Mundial las sociedades latinoamericanas aspiraron a un desarrollo entendido como modernización y mejoría en la calidad integral de la existencia. La sensibilidad social en la base de esta aspiración fue el *desarrollismo* y su particularizada oferta de que todos llegarían a ser sujetos de derecho (ciudadanos). Desde inicios de la década del ochenta, las sociedades latinoamericanas empiezan a regirse por un imaginario de "producir con eficiencia/consumir con opulencia", funciones ambas de un *mercado mundial* que es el referente de todo derecho. En la década del noventa culminará, para los latinoamericanos, esta transición según la cual fuera del marco de la producción eficiente y del consumo opulento o conspicuo se carece de derechos [2] o ellos pueden ser mediatizados.

1.1. Es posible ilustrar la transición anterior con la transformación que ha sufrido la imagen sociológica del "pobre" desde la década del sesenta hasta hoy. Para la

[1] Como en todos mis trabajos, "popular" no es un mero término, sino una categoría de análisis. Señala la dialéctica existente entre "pueblo social" (sectores que sufren asimetrías) y "pueblo político" (movimiento articulado que se propone la transformación de las condiciones que producen las asimetrías sociales) y, desde ellos, con la totalidad social.

[2] En el inicio del auge del discurso neoliberal se precisaba: los pueblos y las sociedades tienen la salud y la educación que puedan pagar. Se trataba de una versión socializada del apotegma: todo desayuno tiene su precio. En 1994, el matrimonio Toffler anuncia la inevitable consecuencia de este teorema: la *rebelión de los ricos* que se niegan a pagar los desperdicios, ineficacias, irresponsabilidades y cuentas de los pobres (*Las guerras del futuro*, pág. 299 y siguientes). Para América Latina, se ejemplifica con Brasil: "El sur crea el 76% del producto interior bruto del país y su representación práctica en el Estado es inferior a la del norte y a la del nordeste cuya aportación económica, medida en estos términos, alcanza sólo el 18%. El sur afirma además que subvenciona al norte (...) los meridionales ya no bromean cuando dicen que Brasil sería rico simplemente con tal de que acabase al norte de Río (*op. cit.*, pág. 302).

mayor parte de la sociología oficial del desarrollismo, el pobre era caracterizado como "marginal". Un marginal era alguien —o un sector social— ubicado en el borde externo de un proceso constante de desarrollo que se movía desde las ciudades hacia el campo o desde el centro de la ciudad hacia su periferia. De este modo, el marginal resultaba una figura que inevitablemente sería incorporado a la modernización entendida económicamente como industrialización. En la segunda mitad de la década del ochenta, el pobre empieza a ser representado como "excluido", imagen que se incorpora a la sociología oficial en la década del noventa. El excluido es función de una economía y una sociedad que expulsan sistemáticamente a sectores de la población que no logran ni producir con eficiencia ni consumir con opulencia en los términos que demanda la lógica del mercado mundial. El marginal fue una representación propia de una sensibilidad —sin duda ideológica— centrípeta cuyo núcleo movilizador era el Estado. El excluido corresponde a un imaginario centrífugo cuyo referente es un mercado mundial potenciado por las tecnologías de punta [3] y activado por las preferencias de los consumidores en las economías centrales y sus prolongaciones en los estratos transnacional aunque provisoriamente integrados de las economías y sociedades de la periferia.

1.1.1. El habla colombiana califica, en el límite, al excluido como "desechable". Designa con esta expresión al ser humano —persona, contingente— que debe ser asesinado para que puedan existir el orden, la pulcritud, el bien y la civilización. La configuración sistemática de cada vez más "desechables", con el desafío ético y político que ello implica, es un factor contenido en la competitividad mercantil proyectada como absoluto y en la eficiencia desligada imaginariamente de todo carácter social. En el límite, también, el "desechable" alcanza su significación más ominosa cuando las víctimas latinoamericanas de una modernización que no controlan asumen su falta de éxito como 'culpa'. Hablamos aquí de una internalización de la agresión y de la inhumanidad como responsabilidad individual y excluyente. Para una perspectiva popular, se trata de la *destrucción de la esperanza*, de una sensibilidad de la desesperanza con sus alcances políticos y éticos.

1.2. Desde el punto de vista de la configuración social, la transición desde un modelo de desarrollo mediante sustitución de importaciones a un modelo de crecimiento determinado por una incorporación reactiva [4] al mercado mundial acentúa, en el corto y mediano plazo, la polarización social que históricamente han desplegado las sociedades latinoamericanas [5] y le confiere un nuevo carácter. Esquemáticamente, se dibujan tres sectores sociales. Una minoría transnacionalmente integrada y con alta imagen como productora de desarrollo, un creciente sector nacionalmente excluido o de alta inestabilidad y, entre estos polos, los sectores medios determinados por el multiempleo y el endeudamiento que no evitan la frustración de no poder acceder al consumo conspicuo del polo transnacionalizado ni el temor de caer en el polo de la pobreza o de la exclusión [6]. Aquí, ni siquiera el éxito económico, siempre puntual, garantiza la integración social. En los tres sectores se expresa el trabajo informal, caracterizado como 'cuentapropismo', es decir una actividad o empresarial o de sobrevivencia que, en el marco de la actividad económica global, no se rige por las formas legales de contratación ni por la legislación laboral [7]. Es en este cuadro que se manifiestan las sensibilidades dominantes propias de la nueva organización social. Destaquemos las más evidentes:

a) el *individualismo* ligado a fenómenos diversos: la fragmentación mercantil, las exigencias de competitividad y de triunfo en un marco estrecho y hostil; el éxito se entiende como una práctica contra los otros o usando a los otros, no con los otros y para todos; asociado a este individualismo se presentan fenómenos de insolidaridad y de apatía tanto por el funcionamiento social como por su reproducción; estos fenómenos pueden articularse con ideologías particulares como las versiones individualizantes del postmodernismo [8] y el auge de los sectarismos y ensimismamientos religiosos;

---

[3] Tecnologías-mercancías (informática, robotización, nuevos conductores, reemplazos energéticos, ingeniería genética, biotecnología) monopolizadas por las economías y Estados centrales.

[4] "Reactiva" hace referencia al hecho de que las sociedades y economías latinoamericanas no tienen control significativo sobre el mercado mundial y, por ello, no pueden afectar su carácter o sólo lo afectan en cuanto no tienen control.

[5] Las sociedades latinoamericanas son las que peor distribuyen su riqueza social. La relación entre la captación de ingresos entre el 20% más pudiente y el 20% más empobrecido es, como promedio, de 18,61. Sus puntos más altos son Brasil, con 26,08 y Perú, con 32,11. Los países asiáticos tienen una razón promedio de 7,27 y los países centrales de 6,14. Estados Unidos de Norteamérica, que es entre estos últimos, la sociedad que peor distribuye su ingreso, alcanza una razón de 8,91, muy por debajo de Argentina (11,43), Chile (14,38), México (19,90) o Venezuela (18,00) (Cf. Larraín y Vergara: *Investment and Macroeconomic Adjustement. The Case of East Asia*). No se trata, por consiguiente, sólo de un problema de pobreza (se espera que el 53% de la población latinoamericana sea pobre en el año 2000), sino de la coexistencia de polos de opulencia y miseria. Cuando se habla de la década del noventa no debe olvidarse, tampoco, que el período inmediatamente anterior fue caracterizado por la CEPAL como una década "perdida" y de "doloroso aprendizaje" que acentuó los desequilibrios históricos de las sociedades latinoamericanas.

[6] En Chile, el estrato inferior de los obreros y empleados, un 46% del total de ocupados, se encuentra por debajo de la línea de pobreza. Otro segmento amenazado es el de jóvenes y mujeres entrantes/re-entrantes cíclicos al mercado de trabajo. El mercado funciona aquí como un mecanismo reproductor de la pobreza y de la desigualdad social (Cf. Leiva y Agacino: *Mercado de trabajo flexible, pobreza y desintegración social en Chile*, pág. 2). Sin embargo, el 'éxito' actual del modelo chileno actual, descansa, más que en la exclusión, en la precariedad del empleo y en la fragmentación social. Entre 1972 y 1992 el empleo público se redujo en 6%, el sector informal creció 2,2% y los trabajadores asalariados (60,4% de la población económicamente activa) se encuentran fundamentalmente en la pequeña empresa, con baja productividad y salarios deprimidos.

[7] Se trata fundamentalmente de fuerza de trabajo urbana que, en América Central, fue bautizada como "economía del rebusque" (Cf. Portes, Cartaya y otros: *La economía del rebusque*). El discurso neoliberal entiende la 'economía informal' como actividad extralegal pero lícita que pone de manifiesto la necesidad de flexibilizar el mercado de trabajo y de impedir la intervención del Estado en el campo económico. Su exposición clásica está en los trabajos de Hernando de Soto: *El otro sendero* (Lima, 1986) y *La economía informal* (Caracas, 1986). J. L. Coraggio distingue además las interpretaciones empresarial-modernizante, propia de las ONGs, con sus variantes individualista (microempresa) y asociacionista (cooperativas) y 'solidarista', de inspiración cristiana (Cf. *Del sector informal a la economía popular*, pág. 124).

[8] Todo vale igual si uno se siente bien. Cada quien debe gozar de su precariedad o de su provisoriedad.

b) el *consumismo* valorado y asumido como el aspecto gozoso de la nueva modernización: se vale por lo que se es capaz de mostrar: el automóvil, la camiseta o ropa de marca, la presencia en lugares exclusivos, etc. Esta sensibilidad se deriva también de la circulación/saturación de los valores mercantiles potenciados por los medios de masas y genera, todavía más que el individualismo, con el que se complementa, frustración entre los sectores medios y resentimiento entre los grupos excluidos. Para amplios sectores —nacionalmente excluidos y capas medias bajas—, la modernización de sus economías se presenta como proliferación de despachos que venden mercancías (automóviles, ropa) de segunda mano e importada de las sociedades centrales o artículos dañados y reconstruidos; así como el individualismo es un signo de descomposición social por su referencia a identidades falsas y a la insolidaridad, el consumismo lo es en cuanto remite a la frustración, la ansiedad y el vaciamiento espiritual y cultural;

c) la *sobrevivencia*; esta sensibilidad es internalizada no sólo por los sectores empobrecidos, sino por la sociedad global. Ningún sector ni función económica tiene asegurada, en el nuevo modelo, su continuidad. Los sectores transnacionalizados que "ocupan nichos" en el mercado mundial deben luchar por no perderlos o ampliarlos. En la medida que esta lucha está sobredeterminada por tecnologías de punta y mercados que no controlan, deben o someterse a procesos de subordinación cada vez más intensos o transnacionalizarse asumiendo una nueva identidad. Los sectores medios recurren, como hemos señalado, al multiempleo y al endeudamiento para sostener su capacidad de consumo, especialmente en salud y educación, sectores ambos privatizados y de alto costo. La sobrevivencia de los más débiles incluye su existencia biológica puesta en cuestión cada día. La sobrevivencia posee, también, un alcance cultural puesto de manifiesto, por ejemplo, en la descampesinización contenida en el nuevo modelo. La radicalidad de la sensibilidad de sobrevivencia transforma los antiguos valores: la antigua solidaridad, por ejemplo, puede practicarse como ayuda mutua, es decir con un contenido mercantil, 'te ayudo para que me ayudes' y encapsulada, y no en el sentido de una generosa producción más amplia de comunidad [9]. Pese a su generalización, la sobrevivencia contribuye, de esta forma, tanto a la fragmentación de las relaciones sociales como a propiciar entre los sectores más castigados por las tendencias del modelo el clientelismo y el asistencialismo, es decir su reactividad y adaptación a las condiciones en curso;

d) la *precariedad*; ligada a la intensificación del ritmo de cambios cuya dinámica y carácter no se controla, al estrechamiento del tiempo en un presente de sobrevivencia, a la extensión y nuevas formas de la pobreza, empleo y subempleo, al deterioro de lo político, se extienden y particularizan sensibilidades de provisoriedad (exterioridad, interinidad) y precariedad (inestabilidad, debilidad) que intensifican la fragmentación y pérdida de un referente de totalidad y de un horizonte de esperanza y tornan a la alienación en experiencia inmediata y cotidiana sentida como vacío y malestar que buscan ser cubiertos por los espacios pequeños de la intimidad o de las iglesias, o por los nuevos espacios públicos y mercantiles de los espectáculos de masas (televisión, conciertos, deportes, consumo, supermercados, *shows* religiosos). En este contexto se multiplican las 'apariciones maravillosas' (vírgenes, extraterrestres) y todo tipo de supercherías abiertamente mágicas o con una referencia pseudo científica (astrología, lectores del Zodíaco, *v.gr*) que ponen de manifiesto, en el mismo movimiento, la constancia y fuerza de la alienación y el malestar, difuso pero generalizado, que ella excita; a diferencia de la sensibilidad de sobrevivencia, la provisoriedad y precariedad operan básicamente como depresores sociales, como un saberse ante un siempre-más-de-lo-mismo odioso pero al que hay que adaptarse [10];

e) el *tecnocratismo*; se trata de una acentuación de la focalización en las operaciones y procedimientos y sus logros pragmáticos desligados de sus fines y de su relación con procesos y totalidades. Es una sensibilidad inherente a la modernidad —y ha sido desplegada con fuerza, por tanto, desde la década del cincuenta— que puede expresarse ahora bajo las determinaciones del 'hundimiento del socialismo', la 'inexistencia de alternativas', el 'final de la Historia' y el 'todo vale'. En el plano político se impone bajo la forma del *realismo de la dominación*, es decir como negación de la utopía y destrucción de la esperanza; socialmente, y visto desde los sectores más carenciales, puede manifestarse como exasperación, explosividad social y vandalismo;

f) el *ensimismamiento*; la transición que experimentan las sociedades latinoamericanas supone su reconfiguración total dentro del marco del capitalismo dependiente. Como hemos indicado antes, una reconstitución del conjunto de la sociedad contiene desafíos para las identidades individuales y grupales. Al mismo tiempo, la transición es inducida, es decir que no puede ser controlada mediante fuerzas internas o nacionales, de modo que su carácter se presenta al imaginario social mayoritario como algo exterior. Una transformación acelerada [11] a la que se valora como exterior y hostil —en algunos países fue gestada mediante el terror de Estado— y que declaradamente carece de alternativa, supone desafíos radicales para las identidades ideológicas e históricas en todos los planos (personal, familiar, corporativo, ciudadano, étnico, religioso, etc.). Una de las respuestas posibles, en el marco de la sobrevivencia-insolidaridad propuestas por el sistema, es el ensimismamiento (volcarse

[9] Cf., para la experiencia peruana, L. Pásara: *Ambivalencia en los nuevos actores sociales. La experiencia peruana*. También, del mismo autor: *La otra cara de la Luna. Nuevos actores sociales en el Perú.*

[10] Algunos estilistas nativos de la postmodernidad encuentran en estas situaciones de alienación, de vértigo, de naufragio en el instante y de pérdida de esperanza una motivación para el goce y la pasión: "O morir de vértigo o disfrutar de vértigo (...) El goce de la vida está en la ocupación de intersticios (...) El goce de la vida está en la liviandad de lazos (...) El goce de la vida está en la extatización del cambio" (M. Openhayn: *El día después de la muerte de una revolución*, pág. 42).

[11] El discurso neoliberal la considera "la revolución de la libertad" (Cf. B. Levine (compilador): *El desafío neoliberal*).

sobre sí mismo) individual o grupal. En sociedades de exclusión, donde todo vale, es posible readquirir identidad mediante la sobreafirmación de la singularidad (post-modernidad subjetivizante) o la adscripción a grupos particularizados y fragmentados que rompen con la historia (sectas religiosos fundamentalistas, *v.gr.*) mediante su descomposición o espiritualización. Este fenómeno de ensimismamiento no es incompatible con el *abandono inercial* a las instituciones del sistema (el mundo presentado por la televisión, por ejemplo). En todos los casos se trata de la readquisición imaginaria de una identidad que no es puesta en relación con la totalidad de los procesos sociales y con la lógica que los anima, sino con algún aspecto de ellos, normalmente epidérmico.

Sinteticemos estos apartados: durante la década del noventa las sociedades latinoamericanas culminarán, con ritmos diversos y particularidades propias, su transición hacia una nueva fase de su modernización que, en su fundamento, acentúa la desagregación y fragmentación de sus instancias económicas y sociales y genera una sensibilidad dominante y de dominación que podríamos caracterizar como una *antiespiritualidad*. La acentuación de la pobreza y de la polarización social [12] derivadas de una inserción inducida y forzosa en el mercado mundial no contiene, por sí misma, prácticas de oposición al sistema o de transformación de sus instituciones.

2. Política y sensibilidad social

1. Economías y sociedades como las latinoamericanas que acentúan su reactividad y desagregación configuran o refuerzan, en el mismo movimiento, *ámbitos políticos carenciales* [13]. Esta carencialidad se manifiesta en la década del noventa por medio de signos variados:

a) la consolidación de la *transnacionalización de las decisiones políticas* anunciada con claridad en 1982 al estallar la primera crisis de la deuda externa. Esta transnacionalización posee dos niveles. En un plano básico, geopolítico y económico, las decisiones que se toman en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial son presentadas —e impuestas o aceptadas— como deseos de la comunidad mundial, siendo en realidad decisiones que interesan a Estados Unidos de Norteamérica y otros países centrales o a sus alianzas [14]. En un nivel más restrictivo, la transnacionalización se operacionaliza mediante la presión, el chantaje y la agresión de los organismos financieros inmediata (AID) o mediadamente controlados por el gobierno de Estados Unidos o directamente por este gobierno [15]. El campo de decisión propio para los gobiernos latinoamericanos se estrecha y puede quedar reducido a la realización y sanción administrativa de los pronunciamientos transnacionalizados fundados en la lógica y dinámica de la acumulación mundial [16];

b) reforzada por la tendencia a la transnacionalización de las decisiones se acentúa la *corrupción del ámbito político latinoamericano*. Esto debe entenderse como su

---

[12] Chile es considerado actualmente el modelo de lo que podrían y deberían ser las sociedades latinoamericanas en esta nueva etapa del capitalismo. Durante la dictadura de las FF.AA y de las grandes empresas, Chile se polarizó de modo que un 70% de su población tenía un ingreso inferior al costo de la canasta de alimentos básicos y un 30% vivía con gran desahogo (Cf. Delano y Traslavina: *La herencia de los Chicago Boys*, págs. 168-170). En 1994, y según cifras gubernamentales, más del 32% son pobres en Chile (4 millones y medio de personas, aproximadamente), 5 millones no tienen acceso a sistemas de salud y 80.000 mujeres reciben salarios inferiores a 30 dólares al mes. Dentro de sus pobres, 1.198.000 son indigentes (*La Nación*. "Economía & Negocios", 5-12-1994). Un país rico en petróleo, como Venezuela, termina 1994 con un 52% de la población viviendo en la pobreza, según cifras oficiales. Los analistas no gubernamentales señalan un 80%, un desempleo del 15% y una caída de los salarios del 30%. Un millón y medio de niños no asiste a la escuela. Ya indicamos que se espera que el 53% de la población latinoamericana sea pobre en el año 2000. Toda esta miseria convive con puntos, élites y zonas de gran crecimiento económico. Chile, por ejemplo, muestra un crecimiento sostenido superior al 5% anual. El otro modelo neoliberal, México, sufrió un dramático colapso financiero y social en el inicio de 1995. En 1994 habría sido incorporado, mediante presión norteamericana, a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo (OCDE).

[13] Para hablar de "ámbitos políticos carenciales" se hace necesario atribuir a lo político y a la política valores y funciones. Entendemos aquí por 'político/política' las estructuras, instituciones, actores y prácticas sociales (subsistema social) que contribuyen a la reproducción y potenciación de producción de comunidad ofreciendo, por ejemplo, una decisión acerca de los objetivos sociales y del carácter de su viabilidad, y organizando y dirigiendo las fuerzas sociales que podrían materializarlos. Un ámbito político carencial es, por consiguiente, o disfuncional o antinómico respecto de la producción de comunidad.

[14] Un autor insospechable en este punto, S. Huntington, escribe: "Through the IFM and other international economic institutions, the West promotes its economic interests and imposes on other nations the economic policies it thinks appropiate" ("Por medio del Fondo Monetario Internacional y otras instituciones económicas internacionales, Occidente promueve sus intereses económicos e impone a otros países el orden económico que considera apropiado". (*The Clash of Civilizations?*, pág. 39). Para Huntington, las sociedades latinoamericanas no son "Occidente", sino 'países escindidos' (*torn countries*).

[15] Los mecanismos de coacción son variados. Van desde el examen permanente de las economías nativas por parte del FMI y el BM y de los acuerdos forzosos de Programas de Ajuste Estructural, hasta agresiones financieras como la sufrida por Perú en la segunda mitad de la década del ochenta (el gobierno peruano había resuelto no destinar más del 10% del monto de sus exportaciones para pagar la deuda externa), la intervención militar directa como en Panamá (1989), la intervención política directa con respaldo militar (Haití, 1994), el congelamiento de fondos (Nicaragua), el bloqueo (Cuba) y las amenazas comerciales (tratados bananeros y expropiaciones de tierras a ciudadanos norteamericanos, Costa Rica, 1994) y la militarización de la lucha contra el narcotráfico (Colombia, Perú). El único país que ha resistido con éxito hasta la fecha la política de 'ajustes' del FMI es Brasil en razón de su peculiaridad económica y de una activación popular que decidió la salida del presidente Collor de Melo en 1992 y que se manifiesta orgánica y electoralmente mediante el Partido de los Trabajadores.

[16] Este campo de decisiones interno propio puede tender a ser nulo en aquellos países que no han logrado desplegar una burguesía nativa (Costa Rica) o más amplio si la han desarrollado (Brasil). También será más incierta si el país posee valor estratégico (Brasil) o si él es derivado (Costa Rica). En todo caso, y en términos geopolíticos, la situación latinoamericana se ubica en los niveles de la dependencia paracolonial y en los espacios más débiles de la dependencia nacional (Cf. J. C. Puig: *Los Estados Unidos y Europa Occidental: su lugar en la política internacional latinoamericana*, pág. 331). Este aspecto enfatiza el carácter tecnocrático de la acción política.

tendencia a configurarse como un espacio autónomo de intercambio de privilegios derivados de posiciones de poder entre los actores políticos que dejan de ser interlocutores del conjunto de una sociedad 'bien ordenada' (sociedad civil) y pasan a ser interlocutores para sí mismos. Es en esta matriz de corrupción política que se expresa el afán delincuencial individual de los políticos (Collor de Melo, C. A. Pérez) o de los partidos (PRI mexicano, por ejemplo) o del aparato burocrático del Estado [17] y también el desgaste de todas las ideologías de postguerra, no sólo del marxismo, como fenómenos explícitamente negativos, pero también procesos ideológicamente asumidos como puramente positivos, básicamente el despliegue de la pacificación de América Central o la constitución de regímenes democráticos en todo el subcontinente con la excepción de Cuba;

c) teniendo como base y potenciando al mismo tiempo el estrechamiento del ámbito político y su corrupción se pone de manifiesto una *sensibilidad de desencanto*, en el sentido de desilusión cínica, respecto de liderazgos, ideologías e instituciones políticas, desencanto que no es ajeno a la fragmentación derivada del predominio mercantil, a la derechización generalizada de la oferta política y a la ausencia de propuestas alternativas al modelo conocido como *neoliberal* [18]. Paralelamente, se refuerzan los discursos antiestatistas bajo la forma de la oposición maniquea Mercado/Estado o Sociedad Civil/Estado. El decaimiento del Estado en y para el imaginario social es considerablemente mayor que su debilitamiento efectivo. Los gastos militares, por ejemplo, no disminuyen, y los aparatos armados pueden decrecer en su tamaño absoluto pero no en su peso en el cuerpo político y en su influencia decisiva para el conjunto de la sociedad [19]. El aparato del Estado se transforma como función de las exigencias de la nueva fase de modernización que incluye que la lógica de la eficiencia del subsistema económico se apodere del subsistema político. De aquí que el gasto estatal en educación, salud, vivienda, inversión pública, se recorte [20], pero que crezcan las regalías a los nuevos exportadores, las franquicias tributarias a la inversión extranjera y que se acentúe el carácter regresivo de los impuestos, y se fortalezcan y modernicen los aparatos judiciales, policiales y militares fundamentalmente represivos;

d) la tendencia al *abandono de las funciones hegemónicas del Estado y de la política* (decidir las metas y conducir los procesos sociales), desplazadas al juego del mercado, la manipulación, la demagogia, y el verticalismo tecnocrático, se compensa con el papel cada vez más importante en la generación de sensibilidad social de los *medios de masas*. No se trata sólo de la monopólica transmisión de contenidos y valoraciones, sino de un "estilo de existencia", frívolo y epidérmico, fragmentario, puesto en evidencia en particular por la televisión y los medios escritos —vehículos privilegiados en los que se ofrece un homogeneizado 'emporio cultural', es decir mercancías culturales independizadas de sus condiciones de producción— que educan para el nuevo modelo (individualismo, consumismo) en el mismo movimiento que "encantan" y desmovilizan con sus telenovelas, programas deportivos, concursos, sensacionalismos y programaciones interactivas que desplazan, bajo la forma del espectáculo y la sucesión vertiginosa de imágenes, las formas efectivas de la participación social. Un papel menor, todavía, juegan aquí las diversas iglesias espiritualizadas que más que activarse en relación con el modelo lo apoyan inercialmente, incluso mediante su crítica, corroborando identidades deshistorizadas y promoviendo o la resignación (catolicismo tradicional) o la condena de la historia (sectas fundamentalistas).

e) el *antiestatismo* retórico y práctico del fundamentalismo económico neoliberal y su resonancia expresan tanto la conflictividad inherente a la potenciación unilateral de la lógica del capital en la sociedad civil (absolutización y paradigmatización del mercado) como un extrañamiento del ciudadano respecto del Estado como ámbito de la sociedad en que se resuelve el Bien Común, la protección y el sentido de la identidad ciudadana y nacional (materializados en una buena administración política, no meramente técnica) y como espacio político en el que se articulan para enfrentarse o negociar las fuerzas (partidos,

---

[17] La Comisión Especial de Investigaciones, creada por Itamar Franco, señaló que en Brasil el 40% de la inversión oficial se extravía primero en los bolsillos de los funcionarios y se deposita, después, en Islas Caimán, Montevideo o Miami. Uno de los primeros anuncios del recién electo presidente F. H. Cardoso fue el de detener y castigar este comportamiento delictivo.

[18] Neoliberal' designa, sin demasiado coherencia, varias cosas en América Latina. Remite, todavía admirativamente, a las experiencias fracasadas de R. Reagan y M. Thatcher, También, al modelo de potenciación unilateral del capital contenida en la globalización financiera y mercantil supervisadas por el FMI y el BM. En otro nivel, a las prácticas defensivas de los gobiernos latinoamericanos ante esta misma globalización enteramente vigente. El neoliberalismo es la principal ideología tecnocrática en la coyuntura. El llamado "modelo neoliberal" tiene una práctica ya larga en las sociedades latinoamericanas y ha pasado desde el fundamentalismo del *shock* económico con dictadura (Chile), a ajustes graduales con asistencia focalizada a los más pobres y nueva democracia. Como ideología mundial, el neoliberalismo ha perdido fuerza en los países centrales y su deterioro ha incluso obligado al FMI a buscar una ética que sancione sus tesis de mercado total. Pero este deterioro ideológico no implica que las prácticas dejen de ser las de la potenciación unilateral en el mundo de las diversas formas de capital.

[19] Para el caso centroamericano, por ejemplo, y bajo la influencia del Plan de Paz regional iniciado en 1987, las fuerzas armadas se redujeron de 216.175 efectivos a 103.500 en 1994. Las cifras comprenden los datos oficiales de los ejércitos de El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Honduras. Sin embargo, el gasto militar en relación con los recursos destinados a educación y salud sigue siendo abrumador. En Nicaragua representa un 318% y en Honduras un 102%. Cabe destacar que Nicaragua redujo su ejército de 90.000 efectivos a 15.000 (Cf. Hombres de Maíz: *Militares y democracia en Centroamérica*, pág. 15). Además de este gasto, los aparatos armados insisten en mantener su autonomía respecto de los gobiernos civiles y se consolidan como actores económicos que, mediante inversión productiva, 'diversifican y protegen el patrimonio de los militares' (*ibid.* pág. 17). El Instituto de Previsión Militar de Honduras es la quinta fuerza económica del país. Y conglomerados semejantes existen en Nicaragua, Guatemala y El Salvador.

[20] Así en el Brasil de Collor de Melo el gasto en salud cayó en un 30.7%, en educación 49.3%, y 47.3% en alimentación y nutrición (Cf. P. Jacobi: *La politización del hambre*, pág. 109) Esta caída va acompañada de una privatización de los servicios sociales y de una focalización de la ayuda a los más pobres por medio de programas como Pronasol (México) o Prosol y Pais (Argentina).

movimientos) que buscan contribuir a la definición de proyectos y metas sociales y que aspiran a dirigir los procesos para materializar esos proyectos y alcanzar esas metas. De esta manera la sensibilidad neoliberal fundamentalista antiestatista, expresada como "reducción del aparato del Estado", desrreglamentación y privatización, logra inscribirse en un proceso más amplio de debilitamiento del Estado (s) latinoamericano, presionado por la globalización inducida, la lógica del sistema mercantil en su fase actual y enfrentada a economías reactivas y deudoras, la apetencia o temor de los antiguos y nuevos grupos nativos de presión, y la pérdida de cohesión cultural derivada tanto del modelo económico como de la globalización (homogeneización) cultural impuesta sin resistencia ni crítica por los medios masivos y las mercancías-tecnológicas y asumida y potenciada por muchos trabajadores intelectuales. La "crisis del Estado" es, en realidad, la *crisis global de sociedades* que no han perdido enteramente la esperanza en un 'buen gobierno' y en los mecanismos que facilitan la negociación y el consenso (democratización de la institucionalidad política), pero que acentúan su ausencia de sociabilidad fundamental y no encuentran mecanismos efectivos de legitimación de sus Estados ni una adecuada caracterización del ámbito público de sus sociedades; obviamente, y excepto para el imaginario burgués, una crisis política es siempre una *crisis social*;

f) dentro del desgaste y corrupción de los espacios y prácticas políticas se expresa significativamente el *deterioro de la izquierda histórica latinoamericana* golpeada por la relación existente entre la precariedad de su propio despliegue[21], el colapso de las sociedades del socialismo histórico en Europa del Este y la URSS, y la concentración de poder social e ideológico alcanzado y movilizado por la globalización y su tenaz proposición de una 'sociedad sin alternativa'. Una izquierda conceptual y orgánicamente náufraga no está en condiciones de discernir las alteraciones cualitativas que el nuevo modelo introduce en las relaciones sociales e interpreta su propia crisis —o sea su ausencia de resonancia— como un efecto coyuntural y como una mera fragilidad ideológica momentánea de la que se saldrá inercialmente debido a la inherente "injusticia social" del sistema. La crisis de la izquierda histórica es en gran medida una *crisis de protagonismo* que explica, en los diversos países, su patética nostalgia, la renovación sin concepto ni ideología, la intensificación de su oportunismo, o el voluntarismo, pero, en todos los casos, su fragmentación[22] apenas erosionada por su rehabilitación electoral parcial en Uruguay y Argentina y por la existencia del Partido de los Trabajadores en Brasil. Ilustran la debilidad de esta izquierda errática y frágil su aspiración a hacer de la rebelión de Chiapas (1994) un modelo o de entender la crisis financiera, económica y social de México (1995) como la prueba del colapso de la experiencia neoliberal en el subcontinente, sin analizar sus particularidades sociales, es decir sin interlocución histórico-social popular. Con una inserción histórica abstracta, la izquierda histórica no puede asumir el nuevo carácter de hacer política y de lo político ni mucho menos ligarse original y constructivamente con los nuevos actores y movimientos sociales que hoy son un factor elemental —por su vigor y pluralidad— de su transformación y efectividad.

2. Provocando diversos tipos y niveles de conflicto con las tendencias a la desagregación, desencanto, fragmentación y anomia descritas más arriba, la década del noventa ha significado para las sociedades latinoamericanas una *revitalización de sus procesos de democratización*. La matriz estructural de los conflictos es la tendencia a la *exclusión* y *precariedad* propios de la economía política del período, determinada por el carácter de la acumulación mundial, y el llamado a la *participación* que supone aun la más tímida apelación al régimen democrático. Los procesos de democratización mostraron sus primeras institucionalizaciones durante la década del ochenta [23] y aunque ellos poseen condiciones internas variadas (la guerra de Las Malvinas, en el caso argentino, la ingobernabilidad en el caso haitiano, la presencia sandinista en los casos centroamericanos, la unidad de la oposición en el caso chileno, etc.), su referente geopolítico comprende dos determinaciones que no han perdido vigencia:

1) un régimen civil, encabezado por un partido con capacidad de convocatoria y amparado por un Estado de derecho, impide internamente la constitución de un frente único opositor que puede ser lidereado por organizaciones revolucionarias armadas puntual y regionalmente desestabilizadoras;

2) un régimen civil es menos vulnerable a la crítica acerca de la violación de los derechos humanos en el interior de Estados Unidos. Ambas conclusiones alentaron la política de la administración Reagan hacia América Central durante la década del ochenta y se siguieron del análisis de la insurrección popular nicaragüense de 1979. Sobre estas determinaciones operó, en el final de la década, el derrumbe de los regímenes comunistas esteeuropeos y la autodisolución de la URSS en 1991. Desaparecida la "amenaza comunista", las FF.AA. latinoamericanas deberían reorientar su rol político. Geopolíticamente, no existe en la actualidad un clima favorable a los golpes militares en el subcontinente. Tampoco le son favorables las tendencias, en esta fase, de una economía política globalizada [24].

---

[21] Cf. H. Gallardo: *Elementos para una discusión sobre la izquierda política en América Latina.*

[22] Que no excluye su sectarismo tradicional. En Costa Rica, país en el que la izquierda ha sido débil durante los últimos 45 años y a la que su crisis actual ha conducido prácticamente a la inexistencia, un dirigente proclama todavía, en enero de 1995, con fiereza: "Los troskistas no quieren nada con nosotros y nosotros no queremos nada con ellos" (*La Nación*, 23-1-1995).

[23] Brasil tuvo un presidente civil, tras 21 años de dictadura, en 1985; Argentina en 1983; Chile en 1989; Uruguay en 1984. Estos últimos países iniciaron sus dictaduras de Seguridad Nacional en la década del setenta. El Salvador eligió una Asamblea Constituyente en 1982 y en 1984 un presidente civil. Honduras se dio una nueva Constitución en 1982 y eligió un presidente civil el mismo año. Aristide fue electo por el pueblo haitiano en 1990. Ecuador había retomado a los gobiemos civiles en 1979.

[24] Es una fase de estabilización macroeconómica, liberalización y predominio financieros, apertura comercial y privatización a las que se agrega un arreglo de pago de la deuda extema. Sin embargo, están en

Los procesos de democratización presentes en la década del noventa no constituyen de modo alguno formas de 'retorno a la democracia' vigente, aunque fuese retóricamente, antes de la era de los regímenes y de la sensibilidad de Seguridad Nacional. Se trata de democracias post-Seguridad Nacional en las que tanto la economía como la política y la cultura son determinadas como función de una *sociedad capitalista bien ordenada*, es decir una en la que la potenciación unilateral del capital, de sus instituciones y personificaciones no puede ser cuestionada [25]. Se conforman democracias a las que se quiere restrictivas y autorrestringidas en cuanto institucionalidad que debe someterse al sistema autorregulado del mercado. Propuestas así, las nuevas democracias poseen, para la dominación, un valor ambiguo: son valoradas en relación con la oposición dictadura/democracia propia de un pasado reciente y también en cuanto institucionalidad política de un *régimen democrático* cuyo eje o núcleo fundamental es el mercado. En la misma perspectiva de la dominación las nuevas democracias son disvaloradas, en cambio, por cuanto implican interlocución con necesidades sociales populares y participación social independiente del Estado y del Gobierno. En esta segunda vertiente, la sensibilidad dominante, incluyendo su ciencia social, vincula 'democracia' con 'ingobernabilidad' y, obviamente, con un eventual retorno de las dictaduras (cívico-militares o militares) [26]. La ingobernabilidad es la forma académica que asume el chantaje práctico: no existe alternativa a la democracia capitalista dependiente y restrictiva, excepto que se desee retornar a la dictadura. La dictadura misma puede aparecer ahora como liberadora y democrática en cuanto introduce el 'orden bueno' y libera la fuerza del capital en el mercado. La administración electoral, en la que se ha introducido generalizadamente la segunda ronda, bloquea también las aspiraciones de triunfo en las urnas de opciones transformadoras. Las democratizaciones se concentran, entonces, en el espectáculo electoral de muy alto costo, en el apoyo a un Estado de derecho restrictivo y sobrevigilado por los aparatos armados, en la manipulación de la opinión pública y en el desgaste de las ideologías y de los partidos —y de sus alianzas de rango amplio— convertidos cada vez más en eficaces interlocutores electorales y en negociadores cupulares en desmedro de su interlocución social y política. Las democratizaciones contribuyen así al deterioro básico de las prácticas políticas [27].

2.1. Por frágiles que sean, sin embargo, las situaciones y procesos de democratización que viven las sociedades latinoamericanas, ellos *abren espacios de movilización, organización y expresión hasta hace poco confiscados o prohibidos*. Pueden así levantarse socialmente expectativas y promoverse formas elementales o avanzadas de participación. De hecho, ya hemos señalado que existe un desgarramiento entre una economía política que no resuelve los problemas sociales y que excluye o precariza a sectores significativos de la población y la convocatoria a participar, aun cuando sea electoralmente, que supone el llamamiento democrático. Se da un desgarramiento, asimismo, entre la promoción de este llamamiento y la transnacionalización de las decisiones políticas, especialmente si ésta se acompaña con su traspaso final a una pretendida autorregulación del mercado. Una institucionalidad democrática que se expresa en relación con una política nacional que ya no decide metas ni conduce los procesos sociales [28] y que, en su corrupción, ha abandonado hasta los conceptos/valores de Bien Común y comunidad, tornando cada vez más opaca la acción política, tiene que ser, obviamente, una institucionalidad cuestionada. Sin subestimarlos, los procesos de democratización deben ser valorados, entonces, más por su vertiente imaginaria, cuestionadora objetiva del orden vigente, que por su institucionalización. En realidad, la imagen de la "democracia sin apellidos" es una de las más fuertes trampas del imaginario de la dominación actual en las sociedades latinoamericanas.

3. La democracia "sin apellidos", que se institucionaliza conflictivamente hoy en América Latina, y la reingeniería del Estado por la lógica del mercado, son funcionales a los procesos de globalización *nortecéntrica* y *unipolar* [29]

---

agenda exigencias para detener el narcotráfico, impedir las migraciones no deseadas y propiciar la defensa ambiental. Las dos primeras han sido ya militarizadas. La última aguarda que procesos como el "efecto invernadero" vuelvan a ser noticia de primera plana en EUA. A estos tópicos, que exigen presencia militar, deben agregarse otros más tradicionales y que no han sido sepultados: las prácticas antisubversivas, incluyendo la Acción Cívica, y los aportes militares técnicos a la modernización. Es bajo esta óptica —por demás unilateral— que la lucha armada popular aparece como desfasada o metafísicamente obsoleta.

[25] La Constitución chilena de 1980, actualmente vigente y que puede ser considerada paradigmática, crea la figura del Consejo de Seguridad Nacional, presidido por el Presidente de la República pero bajo control de los Comandantes de las Fuerzas Armadas (4 miembros), que entre sus funciones tiene la de 'expresar su opinión' al Presidente, Congreso o Tribunal Constitucional ante las situaciones que atenten gravemente contra las bases de la institucionalidad o comprometan la Seguridad Nacional (Capítulo XI, artículo 96°, inciso b). Se trata de la institucionalización del golpe de Estado. Pintorescamente, la misma Constitución asevera que las FF. AA. y Carabineros son obedientes, no deliberantes y profesionales (Capítulo X, artículo 90°). Unas líneas más arriba, sin embargo, las caracteriza como garantía esencial del orden institucional. En el caso chileno, la Constitución de 1925 permitía actuar contra las instituciones e intentar transformarlas. Actualmente, imaginar la revolución, o soñarla, lo pone a uno fuera de la ley.

[26] Es posible palpar en toda América Latina una significativa desilusión con la democracia ya que ella no asegura el bienestar económico ni resuelve los problemas sociales. Y es que se trata de democracias sin sociabilidad fundamental y sin una re-legitimación del Estado. El imaginario aspira entonces al "hombre fuerte" que "pone en el buen orden" a la sociedad. Los referentes estereotipados son aquí A. Pinochet y A. Fujimori. Pero también usufructuan de este imaginario políticos como C. Menem o, antes de su invalidez casi total, J. Balaguer. Históricamente, además, la derecha latinoamericana se ha sentido siempre atraída por la no-democracia.

[27] Se trata de un efecto estructural. En la medida que la política reproduce la lógica del mercado y se expresa como autorregulación social (negociaciones basadas en beneficios mutuos) la participación en ella exige una redistribución generalizada y equitativa de poder. La potenciación unilateral del capital impide esta redistribución. Lo democrático busca asentarse, entonces, en una insociabilidad (exclusión, fragmentación, precariedad) fundamentales y en el acentuado proceso de deslegitimación estatal. Tarea imposible aunque acometible mediante la separación entre economía y política (Sociedad Civil y Estado, en el imaginario de moda).

[28] Cf. N. Lechner: *Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo*, pág. 36.

[29] Cf. H. Gallardo: *Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina*. Un funcionario de FLACSO, púdicamente, llama a estos procesos de concentración/descomposición "globalización segmentada", es decir desigual y estratificada (F. Rojas Aravena: *América Latina. El*

mediante los que se despliega hoy el capitalismo mundial. Esta globalización supone tanto una integración financiera y una alta movilidad para el capital como, en esta fase, la configuración de grandes unidades económicas y políticas como la Comunidad Europea o el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y la liquidación de las antiguas formas de industrialización nacional. La tendencia a un mercado mundial fluido [30] se frena entonces mediante las compactaciones regionales (europea, sudeste asiática, norteamericana) que contienen libre comercio en su interior y barreras proteccionistas hacia el exterior del bloque. Para las economías latinoamericanas este proceso coincide con una coyuntura larga en la que el valor de las exportaciones de América Latina y el Caribe en el comercio mundial descendió, entre 1960 y 1990, de un 7,7% del total mundial a menos de un 4%, descenso que evidenció no sólo una contracción económica sino que el deterioro de la capacidad negociadora de los países de la región. Globalización asimétrica, colapso del modelo de desarrollo hacia adentro y configuración de bloques económicos y comerciales regionales son factores que potencian en América Latina *nuevas políticas de integración* [31]. Estas acciones de integración poseen un doble carácter: constituyen un mecanismo defensivo o reactivo para evitar la exclusión propia de una pérdida creciente en competitividad y buscan potenciar una mejor posición para negociar una integración final al Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Este doble carácter no es excluyente. De hecho, los esfuerzos intrasubrregionales se orientan a abrir más los mercados latinoamericanos a la venta de productos y servicios norteamericanos, bajo la forma de acuerdos comerciales, zonas de libre comercio o mercados comunes [32]. En el despliegue estratégico, los mecanismos de integración entre las economías subdesarrolladas y dependientes de la región, darán paso a una integración asimétrica o subordinada entre economías postindustriales, como la de EUA, y las latinoamericanas. Este tipo de integración, nuevo, *sin la transformación social profunda de América Latina y la consiguiente redistribución de poderes*, difícilmente resolverá los problemas de la mayoría de su población, aunque acentuará la riqueza de los más ricos y profundizará las polarizaciones y tensiones sociales que hemos descrito anteriormente.

En síntesis, la transición inducida que experimentan las sociedades latinoamericanas supone una reconfiguración tanto del sentido que la dominación entrega a lo político como de las prácticas políticas. Aunque no se reduzca absolutamente lo político a lo mercantil, el primer subsistema aparece determinado por el segundo, perdiéndose de este manera la autonomía y capacidad relativas del Estado para articular en términos de producción de comunidad —real o imaginaria—, o sea de incremento de la racionalidad humana de la sociedad, los diversos subsistemas sociales (económico, cultural, político). Se habla, entonces, ligera o interesadamente, de una crisis del Estado, determinada tanto por la obsolescencia del Estado-nación como por su tradición mercantilista o paternalista. La 'crisis del Estado' no es sino expresión histórica, en su nivel, de la crisis global de la sociedades latinoamericanas que no están en condiciones de asumir, como conjunto nacional ni regional, las demandas de la globalización asimétrica, nortecéntrica y unipolar. Con este referente, la sensibilidad más generalizada posee una *concepción defensiva de la democracia*, por oposición a las dictaduras a las que no se desea volver. Lo político se confirma así como separado de lo económico. Las reglas del mercado pueden violar sistemáticamente los derechos de las personas produciendo, por ejemplo, pobres y excluidos [33], pero el gobierno democrático sostiene y defiende los derechos humanos al mismo tiempo que potencia unilateralmente la lógica del capital en la economía. Peculiarmente, ambos movimientos, contradictorios, pero que suponen la correspondencia entre economía y administración social (que reemplaza tecnocráticamente a la política), son expresiones del despliegue actual de la globalización asimétrica e inducida que transforma hoy a las sociedades latinoamericanas. El proceso de privatizaciones desdibuja, asimismo, el imaginario colectivo respecto de los alcances de lo público y de lo privado acentuando los efectos de fragmentación y enfrentamiento individual —socialmente desesperanzado— de los problemas entendidos cada vez más como desafíos inmediatos sin referente estratégico y utópico (inmediatismo). En estas condiciones, resultan enteramente compatibles tanto la indiferencia por la política y los partidos como una recurrente explosividad social y las adhesiones a liderazgos personales construidos propagandísticamente o que remiten a un pasado que míticamente se afirma como una edad de oro [34]. Ideológicamente, el neoliberalismo triunfante es enfrentado por una estereotipada agitación o 'insurrección' de la sociedad civil. Los fenómenos de democratización continuan siendo, políticamente —por su relación con la producción de comunidad, con la transparencia y responsabilidad institucional, la participación ciudadana y la afirmación del valor del sujeto

difícil camino de la concertación y la integración). S. Amin la considera una 'globalización de alta vulnerabilidad' fundada en los monopolios tecnológico, financiero, de acceso a los recursos naturales, de medios de comunicación y de armas de destrucción masiva (*El futuro de la polarización global*, págs. 120-122).

[30] Representado centralmente por las negociaciones en el GATT.

[31] Grupo de los Tres o G-3 (Colombia, México, Venezuela, 1990), Mercosur (Argentina, Brasil, 1986; Uruguay, Paraguay, 1991). Se ha intentado, asimismo, revitalizar, desde 1987, el Pacto Andino (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, 1969) sin mayor éxito. Desde el acuerdo de Esquipulas II (1987) la región centroamericana ha reactivado sus esfuerzos de integración.

[32] Cf. Aline Frambes-Buxeda: *La integración subordinada en América Latina*, pág. 160. Una integración con sentido latinoamericano, no subordinado, supondría la transformación de su base productiva refiriéndola a la interdependencia de sus contingentes humanos (economía ligada a la producción de comunidad), sin perjuicio de su especialización, el despliegue de capacidad regional para asumir y producir tecnología de punta (ojalá ambientalmente alternativa), y el fortalecimiento del comercio intrarregional. Así, América Latina sería no sólo más competitiva en el mercado global, sino que señalaría, también, hacia una economía política alternativa indispensable si se desea que la humanidad tenga futuro.

[33] A inicios de la década del noventa se acuñó, para toda América Latina, un dicho que condensa esta situación: "Los negocios van muy bien y la gente muy mal".

[34] Así, en Costa Rica se elige sucesivamente, en 1990 y 1994, a los hijos de sus principales figuras históricas modernas, Calderón Guardia y Figueres Ferrer. En Chile, a un hijo de Frei Montalba. En Venezuela, a R. Caldera, un patriarca a quien se asocia con un período de pre-crisis.

humano y de su sociabilidad— la forma nuclear para una eventual transformación. Pero en la coyuntura larga esta forma parece desvanecerse en la pluralidad sin jerarquía de los dolores sociales, reverso postmoderno de la presión y fragmentación mercantiles.

3. Globalización asimétrica e inducida y sensibilidad social

1. No es posible hablar de las sociedades latinoamericanas en la década del noventa sin hacer referencia al papel que en su reconstitución o transición desempeña el deseado 'Nuevo Orden Mundial' [35] que se manifiesta como proceso de *globalización asimétrica*. Para América Latina, globalización subordinada y forzosa. 'Asimétrica' hace referencia al carácter articulado y polarizante de los procesos (concentración/desagregación). 'Subordinado' indica que carecemos de control sobre ellos. 'Forzoso' señala su necesidad histórica y política, no lógica.

2. Los procesos de globalización en curso tienen caracteres *nortecéntrico* y *unipolar*. Esto quiere decir que su lógica es la de la acumulación en un mercado global (en el cual participan nuestras economías) que se activa mediante las tecnologías de punta monopolizadas por las economías centrales y que se orienta, en el plano de la demanda, a satisfacer las preferencias de los consumidores conspicuos u opulentos. En esa lógica quedan mediatizadas, es decir invisibilizadas y revisibilizadas, las necesidades de la población y del ambiente natural. Sin oposición, estas mismas necesidades quedan mediatizadas también por la geopolítica que articula intereses particulares de Estados-potencias y los impone como si fuesen globales. Las necesidades efectivas de la población y del ambiente natural son así invisibilizadas primero y revisibilizadas después como funciones de la lógica de la acumulación global y del equilibrio entre potencias.

3. Los procesos económicos, políticos y culturales de la globalización en curso condensan, expresan y promueven una nueva forma de despliegue del capitalismo centrado más en la información y en la administración del conocimiento (intensidad del control mercantil sobre la producción y distribución) que en la explotación extensiva de recursos naturales y humanos. Este despliegue ha intensificado la polarización del mundo en un 20% de la población que controla y percibe el 83% de la riqueza y un 60% que sobrevive con un 7%. Las proyecciones demográficas hacia la mitad del próximo siglo indican que el polo de consumo conspicuo se habrá reducido a un 12% de la población mundial. La polarización se expresa, asimismo, en cada región o país. Se habla así de un "desconfinamiento del Tercer Mundo" o de la "sudificación" de las sociedades centrales [36]. Para las sociedades de la periferia, baste mencionar que en Brasil, con un ingreso anual promedio de 2.540 dólares, más de un 50% de la población capta 560 dólares y un 15%, 12.000.

4. Consideradas en su conjunto, las sociedades latinoamericanas son reactivas hacia este tipo de capitalismo. Esto quiere decir que ingresan a esta nueva fase sin capacidad para corregir los desequilibrios y desagregaciones que en todos los niveles han acumulado en sus esfuerzos previos por 'modernizarse'. De esta manera los nuevos desequilibrios se articulan y potencian con los antiguos (formas de propiedad, distribución de la riqueza, endeudamiento parasitario, desatención de la educación, dependencia industrial-tecnológico-científica, alienación cultural, relación población-medios de vida, etc.). Quedan por ello reducidas, en el mejor de los casos y siempre provisoriamente, a ser puntos de inversión privilegiados (México, Chile) o, en el peor, a ser desacoplados como países, regiones y poblaciones por carecer de materias primas significativas, no constituir mercados interesantes y ser geopolíticamente despreciables [37].

5. Los nuevos problemas que enfrentan estas sociedades (el auge de la pobreza, la destrucción acelerada del hábitat, por ejemplo), son percibidos y valorados desde una sensibilidad que, configurada en los centros, tiende a considerar agotada y obsoleta la *ayuda para el desarrollo*. De hecho el desarrollo universal, para todos, es el valor que ha sido desplazado. En su lugar aparece el crecimiento económico como resultado de acciones internas que potencian la inserción en el tráfico mundial de mercancías [38]. Los países

[35] La expresión es del ex-presidente Bush. En otro trabajo la hemos traducido como Nuevo Orden Internacional. S. Amin traduce la realidad a que hacen referencia estas expresiones como "desorden mundial" (Amin, *op. cit.*, pág. 119). El historiador norteamericano P. Kennedy coincide con esta caracterización: "...tras el desvanecimiento de la guerra fría, no nos enfrentamos a un "nuevo orden mundial", sino a un planeta perturbado y fracturado" (*Hacia el siglo XXI*, pág. 447). En todo caso, este nuevo escenario, fundado en la acentuación y aceleración de los desequilibrios históricos entre clases, Estados, naciones, etnias, géneros, generaciones, etc., debe entenderse como un orden/desorden.

[36] L. Brock: *Auflösungoder Ausbreitung? Die Dritte Welt in ihrem fünften Jahrzehnt*, citado críticamente por U. Menzel: *Tras el fracaso de las grandes teorías...*, pág. 67. Debe entenderse que la 'sudificación' de EUA comprende conflictos postindustriales y no preindustriales. Menos obvio es que esta 'sudificación', en realidad el efecto de una crisis de civilización, incorpora el acelerado deterioro político de las sociedades centrales y la cada vez mayor insignificancia y vulgaridad de sus líderes.

[37] Escribe un politólogo alemán: "Estos países son demasiado pobres para resultar interesantes como mercados, no tienen ninguna materia prima importante para interesar como proveedores, y después de la cesación del conflicto Este-Oeste tampoco despiertan ya interés desde el punto de vista político o estratégico" (U. Menzel, *op. cit.*, pág. 76). Incluye en estas zonas al Africa subsahariana, Asia meridional y central y la región andina de Latinoamérica.

[38] La referencia inevitable son las economías de industrialización reciente: Singapur, Taiwán, Hong Kong y Corea del Sur, en Asia oriental, "tigres" a los que se agregan los "dragones": Thailandia, Malasia e Indonesia. Dicho sea, de paso, el 'éxito' de los tigres asiáticos, dentro de sus peculiaridades locales, se liga con inversión en educación, elevado ahorro interno, protagonismo estatal (incluyendo autoritarismo), énfasis en la exportación de manufacturas, religiosidad articulada estrechamente con la cotidianidad y efecto de demostración de Japón. Ninguno de estos países es un gran deudor internacional. Chile, el autoproclamado "jaguar" latinoamericano, recuperó y superó en 1994 el nivel de deuda que logró renegociar en la década del ochenta: alrededor de 20.000 millones de dólares. La crisis del peso mexicano a inicios de 1995 tiene como uno de sus factores la ausencia de ahorro interno.

y regiones resultan así responsables exclusivos de su crecimiento/desarrollo. En el discurso neoliberal, 'ya no existen excusas para ser pobres' [39]. *Lo que está efectivamente en cuestión es una ética de solidaridad referida a la universalidad plural de la existencia humana.* En su reemplazo aparece la "ayuda para catástrofes" y la forzosidad de intervenir desde los centros en la periferia para salvaguardar los derechos humanos y reparar la disolución del orden estatal previamente determinados desde la lógica de la globalización asimétrica. El socorro ante las catástrofes [40] y los derechos humanos son así asimilados a la óptica del "desechable" (Moral del Amo). La ceguera e insolidaridad internacionales y el desprecio por el otro, toman la forma de un nuevo y eficaz 'humanismo' de final de siglo cuyo correlato local, particularizado, es el 'desechable'.

6. Además de la perspectiva mercantil que ve en los territorios latinoamericanos 'ventajas comparativas' (que los gobiernos latinoamericanos se esfuerzan por producir y ofrecer competitivamente) para la producción eficiente y el consumo opulento en los términos de la acumulación mundial, o contingentes humanos y culturas desechables para esos mismos términos, los países centrales, en particular EUA, valoran a estas sociedades como *problemas-amenazas*, básicamente por su crecimiento poblacional, que asocian con atraso y deterioro ambiental, las migraciones no deseadas y de sobrevivencia, el narcotráfico, además de eventuales alzamientos subversivos y el endeudamiento, al parecer perenne, resultado de su corrupción política y de su desorden y desintegración social. La perspectiva de una integración americana, como la esbozada para el largo plazo económico por la Cumbre de Miami en 1994, contiene esta doble solicitud norteamericana: articulación asimétrica en beneficio de la acumulación mundial y homogeneización política y cultural que evite los desequilibrios y favorezca la reproducción de una sociedad de victimizadores y de víctimas mediante la internalización, por estos últimos de su inevitable y final culpabilidad (fragmentación, ineficiencia).

7. En el plano más directamente operativo, la anterior sensibilidad matriz se pone de manifiesto mediante un amplio espectro de ideologizaciones particulares que, desde las prácticas de la dominación, tienden a saturar el imaginario social latinoamericano de la década. Indicamos las de mayor resonancia, sin mayor pretensión analítica.

Desde luego, la afirmación de una 'sociedad sin alternativa' está ligada al deterioro y colapso de las sociedades del socialismo histórico traducido como triunfo del capitalismo y asociado, no siempre constructivamente, con la imagen del "final de la Historia" [41] popularizada por F. Fukuyama a finales de la década del ochenta. Para las sociedades latinoamericanas la ausencia de alternativas contiene el rechazo de las utopías —en su carácter de ilusión que debe ser desencantada por la práctica del cálculo costo/beneficio— y la *destrucción de las esperanzas y espiritualidad populares*. Ya hemos señalado que el éxito de esta ideologización depende de su internalización (apropiación destructiva) por parte de quienes la sufren. Inmediatamente ligada a este referente ideológico aparecen las observaciones sobre el carácter 'realista' de la política —su rol tecnocrático y pragmático—, es decir del 'final de las ideologías' y, en otro nivel pero con el mismo alcance, el del agotamiento de los "grandes relatos salvíficos" con el que se disipa la referencia a la totalidad social y con ello la responsabilidad ética de los sujetos, de las fuerzas sociales, de sus ideas e institucionalizaciones, en la producción de una sociedad humana [42]. Como interlocutor eje de estos discursos se encuentra siempre el desplazamiento del problema de la práctica de la libertad humana por la autorregulación por el mercado.

Más institucionalmente, dominan el ámbito ideológico los discursos sobre la necesidad de los ajustes estructurales propuestos-impuestos por el FMI, el Banco Mundial y el BID. Sus campos temáticos son el equilibrio macroestructural (el déficil fiscal y la inflación deben ser revertidos) como condición para el crecimiento, una extrema liberalización financiera, la distribución como función de la producción, la racionalidad del desempeño burocrático, la lógica del costo/beneficio, la privatización y desrregulación y la inserción sin trabas en el comercio mundial. Alejándose puntualmente de esta ortodoxia resuena, pero con mucho menor efecto práctico, el discurso de la CEPAL que insiste en el carácter sistémico de la modernización y, con él, en la determinación política fundamental de la transición. Ubicándose al parecer contracorriente, la ideologización de la CEPAL contiene el supuesto de que el capitalismo podría generar crecimiento y desarrollo para todos los

[39] Indica B. Levine: "Vivimos en un mundo de desencanto, es un mundo sin excusas, sin culpa, sin *yanquis* (...) América Latina es su propio agente de acción, será responsable de sus éxitos y fracasos" (*Un manifiesto liberal para América Latina en una era de desencanto*, pág. 65). El historiador P. Kennedy, poco sospechoso de neoliberalismo, escribe acerca de "ganadores y perdedores en el mundo en vías de desarrollo" (*Hacia el siglo XXI*, págs. 250-295). Obviamente, no habrá crecimiento ni desarrollo para todos. Para Kennedy, la región latinoamericana está entre los perdedores, excepto que EUA le eche una mano (*ibid.*, pág. 266). Pero, como consuelo, los países de cultura islámica y el Africa subsahariana perderán con mayor seguridad y más.

[40] G. Myrdal: "Relief Instead of Development Aid", citado por Menzel, *op. cit.*, pág. 79.

[41] La interpretación de F. Fukuyama de un "final de la Historia", despertó, en EUA, oposición política y conceptual. La primera, porque implicaba un retrotraimiento geopolítico que debilitaba el complejo industrial-militar. La segunda, mediante autores que promueven la dimensión militar-guerrera de la civilización occidental o su conflictividad y, consecuentemente, determinan sus problemas y enemigos en relación con guerras eventuales y deseables. En este trabajo, por ejemplo, hemos hecho referencia a los análisis de la pareja Toffler, de S. Huntington y P. Kennedy quienes, sin mencionarlo, adversan las opiniones de Fukuyama. Kennedy, por ejemplo, escribe que las comunidades desarrolladas y las empobrecidas no aceptarán la lógica del mercado global si ella funciona en su perjuicio: "En lugar de tendencias económicas y tecnológicas encaminadas hacia esa globalizadora unidad de actividad, el mundo sin fronteras, podrían provocar los choques comerciales y la inestabilidad que *The Economist* observaba en 1930. Asimismo, podrían provocar enormes brotes de violencia, así como el hacinamiento de decenas de millones de personas sin trabajo en las ciudades del mundo en vías de desarrollo" (*op. cit.*, págs. 428-429).

[42] Este es el tema de la crisis de los partidos y de sus ideologías. Se articula también, para algunos actores progresistas, con el abandono del proceso revolucionario cubano como referente revolucionario o como proceso a admirar, juzgándosele ahora exclusivamente por sus penurias actuales, y con una nueva adhesión dogmática, que se quiere realista, a un solo tipo de forma de lucha popular: la electoral y la búsqueda de consenso.

sectores y para todos los países. Este supuesto, incluso interpretado restrictivamente en términos económicos, es enteramente cuestionable y no forma parte, como hemos observado varias veces, de la ortodoxia que fluye desde los núcleos de poder en los centros. Para ellos, de la globalización asimétrica resultan ganadores y perdedores y las poblaciones, las culturas y el medio natural latinoamericano figuran generalizadamente entre estos últimos, sin perjuicio que enclaves humanos y económicos, puntualmente, alcancen el éxito. También en apariencia distante del realismo frío de la ortodoxia de la globalización comienza a resonar, en clientelas particularizadas pero con capacidad de amplificación, un discurso gestado en las Naciones Unidas (PNUD) que establece un ránking de desarrollo humano medido por la esperanza de vida al nacer, la tasa de alfabetización de adultos y el producto nacional bruto per cápita. Este imaginario tiene a su favor el llamar la atención sobre aspectos sociales no inmediatamente ligados a la lógica del costo/beneficio y contribuye a potenciar lo que los economistas neoliberales del último período llaman "inversión en capital humano". En el mismo movimiento, sin embargo, el ránking de desarrollo humano [43] propone ideológicamente un *continuo de desarrollo* que opaca la realidad de una globalidad a la vez articulada y desagregada, es decir ligada destructivamente (orden/desorden). Mediante esta opacidad básica, el discurso sobre el 'desarrollo humano' se inscribe en la sensibilidad de la dominación.

Por supuesto, maximizar el empleo de los recursos [44] y 'ordenar la casa', aspirar a un buen nivel de vida y no sólo a la sobrevivencia, crecer en educación y salud no son disvalores por sí mismos. El desgarramiento surge cuando ellos son propuestos como funciones de una acelerada y devastadora acumulación mundial de capital que sacrifica hoy a la gente, destruye sus esperanzas y deteriora, quizás irreversiblemente, el hábitat natural. Es aquí donde aparece la urgencia de una alternativa.

4. Globalizacción asimétrica y problemas mundiales. Proyección latinoamericana

1. Los procesos de globalización asimétrica antes reseñados no pueden desplegarse sin generar *problemas mundiales*. Leídos en perspectiva alternativa los principales problemas de este tipo son: la articulación existente entre modelo económico (tendencia a la absolutización del mercado), deterioro ambiental humano y natural e inadecuada relación entre concentraciones de población y medios de existencia o de vida [45], las tendencias armamentistas y la acumulación de arsenales de exterminio masivo, la discriminación contra la mujer, los jóvenes y los ancianos, y la tendencia a la homogeneización de la cultura que incluye, para los creyentes, la universalización de la idolatría.

1.1. Los problemas enunciados son mundiales porque afectan a toda la población humana, aunque no esté en control de ellos ni sea directamente responsable por su constitución. Son también mundiales porque cada uno de ellos, o su articulación, pone en cuestión o la existencia misma del género humano o deteriora radicalmente la condición humana de esta existencia. Sin embargo, el despliegue de estos problemas mundiales objetivos no va acompañada mecánicamente de una subjetividad crítica [46] mundial en relación con ellos. Un problema no es efectivamente mundial mientras esta subjetividad o sensibilidad material no existe. Contra su constitución operan los mecanismos fragmentadores del sistema, su capacidad de cooptación y violencia y también la inevitable particularidad y diversidad inmediata de los dolores y carencias sociales y la ausencia de redes de información y de comunicación que permitiesen articularlos constructiva y políticamente. En su favor operan la extensión y profundidad de las carencias, su objetividad e irreversibilidad inocultables en el largo plazo y la internacionalización de las comunicaciones propia de la globalización asimétrica. Asimismo, la expansión e intensificación de la alienación y conflictividad propios de la lógica del sistema.

2. Los problemas mundiales contienen *situaciones límites* de exclusión y precariedad, ya sea que se liguen con la potenciación unilateral del capital en relación con la fuerza de trabajo, con la discriminación y estereotipización patriarcal y sexista contra la mujer o contra el equilibrio ambiental [47]. Las situaciones límites de agresión y preca-

[43] En la tabla que tengo a mano el país latinoamericano peor ubicado es Haití (No. 29), entre Uganda y Ghana. El mejor, Chile (No. 107), entre Checoslovaquia y Hong Kong. Se cuenta desde los de menor desarrollo a los de mayor desarrollo. El número 130, el mejor, lo ocupa Japón.

[44] Esta expresión no es exclusiva de la lógica del máximo beneficio capitalista. "Maximizar el empleo de los recursos" es enteramente compatible con la sabiduría de un proyecto humano de producción de comunidad y de vida para todos.

[45] Visto desde los núcleos de la dominación no se trata de un solo conjunto de poblemas, sino de tres cuestiones distintas. Su proposición es que el modelo económico no tiene más problemas que las trabas al libre flujo financiero y mercantil (populismos, nacionalismos, tribalismos). Traduce el deterioro ambiental como causado principal, aunque no exclusivamente, por los pueblos atrasados y dentro de ellos, por los pobres. No percibe como problema el deterioro del ambiente humano. En todo caso, las respuestas a la cuestión ambiental son técnicas. En cuanto a la población, se alarma ante su crecimiento desmesurado en las áreas de mayor pobreza, particularmente Africa (su población se triplicará en los primeros 25 años del próximo siglo, alcanzando 1.580 millones de personas), y propone bloquear las migraciones no deseadas desde las periferias a los centros. El clima de esta última discusión ha sido reseñado por J. Cousteau: "Es necesario que la población mundial se estabilice y para ello, habría que eliminar 350.000 hombres por día. Es tan horrible que ni siquiera habría que decirlo. Pero es el conjunto de la situación en que nos encontramos, que es lamentable" (citado por M. Rogalski: *El auge de la fractura Norte-Sur*, pág. 116).

[46] Una subjetividad crítica es social y supone el rechazo de una situación alienante, la crítica a su entendimiento 'normal' y el llamamiento a un movimiento emancipador y su organización (Cf. P. Waterman: *Global, civil, solidario*, pág. 131).

[47] Una situación límite contiene elementos objetivos y subjetivos. Puede encerrar el drama de la supervivencia física o de la exclusión racial o étnica final (genocidio, etnocidio), pero este drama debe ser valorado (asumido) por quienes lo sufren o son interlocutores de este sufrimiento como una

riedad (violencia) no se ejercen en abstracto, sino contra grupos humanos específicos en situación o no de asumir la violencia que se ejerce contra ellos. Por definición, un excluido-empobrecido radicalmente ("desechable") carece de poder y de iniciativa políticos. Es, también por definición, un prójimo, es decir un *interlocutor político*. Una sensibilidad mundial ante los problemas se construye mediante la *articulación constructiva de estas interlocuciones* [48]. Es por ello un proceso más que un programa cuyos referentes son los empobrecidos —a quienes se niega la condición de sujetos— en el límite. Los problemas mundiales sólo pueden ser enfrentados desde sus víctimas materiales. Una víctima —por ejemplo los pequeños agricultores, varones, mujeres, ancianos, niños de Chiapas— no es alguien insignificante, sino un actor potencial de su liberación y emancipación. Los sucesos de Chiapas —el alzamiento contra las pequeñas, medianas y grandes situaciones de injusticia, alzamiento que es un rechazo, una denuncia y una crítica desde una racionalidad alternativa— *constituyen una interlocución con sentido universal para las diversas formas de víctimas producidas por las materializaciones actuales y la lógica de la globalización asimétrica*. Las interlocuciones posibles desde las situaciones límite son el referente fundamental de una conceptualización (teoría) e imaginación (utopía) emancipadora y transformadora, su matriz ético-política.

3. Una situación límite de victimización —directamente o como interlocución— potencia un rechazo, una denuncia y una activación contraria a los efectos de esa situación y, en menor medida, hacia su sentido o lógica. Este es el primer alcance de la expresión

> ...lo alternativo no está 'afuera' del capitalismo, sino que puede ser buscado y realizado como práctica social de liberación en todas partes [49].

La existencia de problemas mundiales ofrece situaciones límites y victimizaciones por doquiera [50], aunque ellas son percibidas/valoradas mayoritariamente todavía como 'hechos' o 'sucesos' y no como interlocuciones. *Transformar estos sucesos en interlocuciones es la tarea central de una sensibilidad alternativa*, en Suiza o Haití. La proyección de los pueblos latinoamericanos, victimizados, en el tránsito entre siglos, aparece ligada a esta capacidad de transformar los hechos en interlocuciones que hablan de una radicalidad humana negada, de la relación entre lo particular vivido (sufrido) y la existencia y prolongación de un género humano, de una Humanidad plural. De una simultaneidad de sufrimientos específicos que deben ser éticamente rechazados y políticamente (institucionalmente) transformados. El papel de las sociedades latinoamericanas, y de los empobrecidos en todo el mundo, en el enfrentamiento de los problemas mundiales [51] y en su resolución descansa en su capacidad para testimoniar radicalmente la *ausencia de humanidad*, la crisis de civilización, que condensa y expresa la globalización asimétrica. América Latina, sus pueblos, aunque no sus sedicentes élites, posee raíces, memoria y compromiso históricos para estar a la altura de este papel [52].

Resumiendo este apartado: el nuevo orden/desorden supone una intensificada concentración de poder fundado en la desagregación social y en la afirmación unilateral de una economía política mundial que privilegia la lógica del capital y el equilibrio (orden/desorden) de los grandes Estados/buenos negocios. Este 'orden' no puede reproducirse sin extender e intensificar el dolor social, la universalización de la victimización, y la deslegitimación humana de su racionalidad y de sus instituciones [53]. Ofrece así la agonía de su ostentosa autodestrucción y la posibilidad de reconfigurar una humanidad plural puesta en los límites de su sobrevivencia. La *víctima como interlocutor de una esperanza que habría que construir* debería ilustrar la transición entre siglos. La desesperanza que se desprende de Zaire o Bosnia o Somalia o México o Haití o de la destrucción ambiental, expresan, sin embargo, la radiante faz ciega de una lógica destructiva en la cual no existe lugar para las necesidades de la gente ni para las comunidades y sociedades latinoamericanas.

5. Escenarios

i) Desde luego, el escenario más probable es el de la *extensión de la desesperanza* y el de la mediocre contribución de las sociedades latinoamericanas a la autodestructividad mundial disfrazada de consumo conspicuo sobre la base de la insociabilidad. Países como Chile y

situación límite. La idolatría sistémica, causa de muerte, es una situación límite objetiva para un creyente religioso, pero subjetivamente puede ser asumida por él como un dato existencial, como mero defecto.

[48] La interlocución, como interpenetración, es la forma de la articulación entre teoría y práctica, entre el concepto, los sentimientos, la imaginación y la voluntad. Ser interlocutores aprender a oir, a discernirse uno en el otro.

[49] H. Gallardo: *Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina*, págs. 22-23. La referencia sigue: "La alternativa no sólo no está 'más allá' del capitalismo en el espacio, sino que no es tampoco un 'después' del capitalismo". Como referente estratégico, esto quiere decir que no hay solución para las victimizaciones que condensan la globalización asimétrica o el 'modelo neoliberal', pero que es posible imaginar aquí y ahora una globalización constructiva y realizar acciones que transformen las condiciones de sobrevivencia o muerte (existencia) en condiciones de vida.

[50] La lógica del capitalismo actual se reproduce mediante situaciones y estructuras de enajenación (contra la fuerza de trabajo), exclusión y precariedad (contra la fuerza de trabajo, contra la Naturaleza), de destrucción, derroche y rebajamiento (de los bienes que produce y del hábitat), patriarcales (contra las mujeres y lo femenino), adultocéntricas (contra los jóvenes y lo juvenil), idolátricas, racistas, etnocéntricas. Lo alternativo existe en cada una de estas situaciones, plurales y particularizadas, como interlocución, como articulación de dolores sociales y como acción social, política y ética transformadora.

[51] Que afectan a todos y ponen en cuestión la existencia de la Humanidad. La reanimación de enfermedades masivas y mortales, como la fiebre hemorrágica, el cólera y la peste neumónica deben ser asumidas como de responsabilidad mundial.

[52] Cf. H. Gallardo: *Fenomenología del mestizo*, págs. 93-105.

[53] De aquí el auge de las ONGS, primeramente destinadas, en América Latina, a capacitar para el desarrollo, después a resguardar los derechos humanos contra los regímenes de Seguridad Nacional, y hoy, mayoritariamente, orientadas a "apagar incendios" para que el sistema sobreviva o burocratizadas y mirando temerosamente por su propia sobrevivencia.

México han avanzado ya por este camino, el del ingreso al "Primer Mundo", como efecto de las guías establecidas por los organismos internacionales y la connivencia de las élites económicas y políticas nativas. El escenario de la desesperanza está asociado con la fortaleza de los factores que potencian la fragmentación, la insolidaridad y el 'todo vale' al interior de procesos que apuntan hacia el crecimiento económico y el lucro sin aumentar el empleo y acentuando la discriminación contra el que ya existe. Políticamente, para las sociedades latinoamericanas este es el escenario de las integraciones sin contenido popular y de la negociación democrática sin legitimidad estatal. Al orden de este escenario se opone el 'desorden' derivado del malestar social, de las memorias históricas y, más inmediatamente, de las migraciones no deseadas, del narcotráfico, de la resistencia campesina, de las explosiones sociales y políticas puntuales, cooptables también sólo puntualmente y a través del forzoso mecanismo de la desagregación, es decir de su desvitalización. Sentirse Amo o 'jaguar', cuando se resbala frenéticamente por el tobogán de la alienación y la victimización, no es sino la imagen patética de sociedades que no han sabido construir ni su nacionalidad ni su humanidad y que ante una crisis material y global de civilización buscan, entre las luces del final, los puestos para una función que ellos creen recién comienza.

ii) Ligado al anterior, pero encerrando la posibilidad de una transformación cualitativa, está el escenario de *afirmación de la sobrevivencia*. A diferencia de la desesperanza, la sobrevivencia contiene un factor de oposición que remite a elementos de la conciencia histórica y social o étnica, formas elementales de rechazo que van más allá de la aceptación bobalicona o inerme o inercial del final de la Historia, un desagrado que puede conducir a la búsqueda de alternativas y al testimonio que transforma. Desde luego, existe una modalidad de sobrevivencia, la oportunista, inmediatamente asociada con el escenario de la desesperanza y penetrada por éste. Se encuentra básica, pero no exclusivamente, en las capas altas tecnocráticas y medias frustradas de la población. Aquí, las formas del rechazo aparecen demasiado próximas al mero malestar como resultado de su labilidad nacional y de la intensidad de su desgarramiento mercantil y autoaislamiento social. Pero está también la sobrevivencia que se expresa como 'ayuda mutua', por ejemplo, es decir bajo rasgos mercantiles [54], y que podría prolongarse, mudando su carácter, en prácticas alternativas. La posibilidad de materialización de este escenario, cuyos factores existen, depende de la concreción acumulativa de nuevas maneras de hacer política, de una articulación constructiva en profundidad y horizontal entre actores sociales emergentes, urbanos y agrarios, de una reconfiguración de los partidos políticos que se proponen como interlocutores orgánicos del malestar social y humano, y de condiciones internacionales favorables bajo la forma de recesiones agudas, crisis del empleo, colapsos financieros, guerra comercial, proteccionismo, evidente deterioro ambiental o el resquebrajamiento interno de instituciones como el Banco Mundial y el FMI. En este escenario se pone en evidencia, críticamente, el bajo techo de la nueva institucionalidad democrática y la hipocresía internacional que la sostiene, la deslegitimación del Estado como aparato burocrático y de 'buen gobierno' nacional y la necesidad de radicalizar el espacio público como ámbito de debate y negociación para aportar y transformar la sociedad por el camino que indica el buen sentido de una mayoría diferenciada, plural y articulada en redes de solidaridad, conocimiento y ayuda mutuas. Desde luego, existe un largo trecho que recorrer entre la sobrevivencia que se inclina socialmente hacia la desesperanza y el oportunismo de corto plazo, y la sobrevivencia que puede madurar como resistencia política y ética, como recuperación cultural y como práctica social alternativa. Un largo trecho supone frentes, fases, proposiciones, y una cronología de sucesos fundantes.

iii) El escenario de la *sensibilidad utópica* existe siempre incluso en la fragmentación más extrema, aunque su expresión abierta pueda reducirse a grupos pequeños o materializarse como enajenación de la práctica, como espiritualización. En la transición entre siglos, su dominio es el escenario menos probable para las sociedades latinoamericacanas, embebidas en su tarea de sacar adelante los ajustes estructurales y sobrevivir en el intento. No hay tiempo ni espacio para sentir —excepto como añoranza o sueño—, analizar, ni imaginar cotidianamente lo alternativo y testimoniarlo como referente político. Desde luego, precisamente por su generalizada ausencia material, es el *momento agónico* —en el sentido de ser personaje mediante la lucha y el desgarramiento— *de la utopía*, un momento de prueba decisiva para una espiritualidad de resistencia y transformación [55]. Los sectores populares y las institucionalizaciones de sus luchas independientes (redes, frentes, movimientos, partidos) son los actores elementales de esta sensibilidad. Estas institucionalizaciones, incipientes, breves, no podrán existir sin la generación y comunicación de un *pensar radical* cuyo proceso plural de búsqueda y encuentro (articulación) debe constituir uno de los ejes de la memoria social e histórica, no canon, de la sensibilidad utópica. El escenario utópico posee a su favor como experiencia de contraste, obviamente, la estrechez inhumana e idolátrica de las condiciones de la sobrevivencia y la antihumanidad de la desesperanza. En su contra, la inmediatez, fragmentación y tendencia a la saturación que consiguen imponer estas determinaciones. Como la sobrevivencia, sin embargo, puede apoyarse también en las condiciones internacionales, en la variedad de sus crisis, particularmente mediante el fortalecimiento de las redes de solidaridad y acompañamiento mutuo no gubernamentales.

[54] La reciprocidad o ayuda mutua, frecuente entre pequeños productores agrícolas, pueblos profundos, pequeños comerciantes, ambulantes, redes familiares, etc. puede manifestarse bajo su forma mercantil (te ayudo hoy para que tú me ayudes mañana), o bajo una forma comunitaria: te ayudo porque es bueno para la comunidad y para mí; nos hace crecer. En este último caso, la ayuda específica es gratuita, aunque reporte beneficios. Estas formas de reciprocidad no son mutuamente excluyentes.

[55] Cf. H. Gallardo: *Fenomenología del mestizo*. Todo el libro está dedicado a esta discusión.

6. De la insurrección de la sociedad civil

Finalicemos con un comentario a una imagen que, bajo ciertas condiciones, ha derivado en estereotipo. Como resultado de colapsos, en especial el de las sociedades del socialismo histórico, de la enormidad y brutalidad de los desafíos (población-medios de vida-naturaleza) y del 'éxito' del capitalismo [56], una forma del imaginario de la liberación latinoamericano abandonó su politicismo histórico —la revolución se hace desde arriba, conquistando el Estado— y adoptó un 'civilismo' extremo —la revolución la harán, *desde abajo*, los nuevos sujetos sociales [57]—. A los procesos mencionados se agregó la aparición, a finales de la década del setenta, de nuevos actores y movimientos, particularmente los ambientalistas y feministas, y, con motivo de la coyuntura del V Centenario, de un reconfigurado movimiento de los pueblos profundos de América. A estos grupos podían agregarse actores más tradicionales —pobladores, sindicalistas, cooperativistas, estudiantes, creyentes, etc.— y de diverso tipo (ONGs), para configurar la base de una sociedad civil revolucionaria e incluso socialista [58]. El estereotipo, desde luego, funcionaba mediante diversos recortes sociales. Discutiremos algunos de ellos:

a) un *actor social* no es idéntico a un *sujeto social*. Este último es el resultado complejo de un movimiento social (acción que rompe con la racionalidad dominante, particular o globalmente) que puede alcanzar, objetiva y subjetivamente, carácter estratégico. Una lucha de mujeres por organización barrial y medicina preventiva configura un actor social, pero no necesariamente un movimiento social. Del mismo modo, la reivindicación del género femenino puede condensarse en actores y no en movimientos. 'Sujeto social', por último, es una categoría de análisis, no una realidad empírica. Y Sujeto Histórico expresa una tensión del pensamiento por manifestar un aspecto axial de la realidad, pero no se encarna estrictamente en ningún régimen ni movimiento particular;

b) la categoría "sociedad civil" debe traducirse como *sociedad burguesamente bien ordenada*. Hay razones históricas, conceptuales e imaginarias para hacerlo así. La deseada oposición entre sociedad civil y Estado es un efecto del imaginario burgués que escinde la existencia social en órdenes íntimo, económico-social o privado, y público o político (estatal-cultural). El imaginario respondió inicialmente al deseo de hacer prevalecer la propiedad privada y la acumulación ante el poder del gobierno y del Estado. Materialmente, no existe esta sociedad civil, excepto para alguna formulación téorica, es decir ligada a un sistema conceptual de análisis [59]. *La sociedad civil es política*, así como el Estado expresa y condensa su sociedad civil. Lo diverso de una sociedad civil burguesa son sus excluidos, sus "desechables". Una política liberadora tiene como referente (interlocución) esta exclusión, no sólo la discriminación o marginación. La emancipación anticapitalista es contra toda exclusión, no contra la discriminación o la explotación. Estas últimas luchas son justas y legítimas, pero focalizadas carecen de contenido estratégico.

De lo dicho, sumariamente, se comprende que del malestar y activación e incluso ebullición de la "sociedad civil" no se sigue necesariamente una transformación alternativa. En primer lugar, porque esos malestar, activación y enardecimiento pueden ser cooptados por el sistema, como ha ocurrido con los movimientos ambientalista y feminista. Para que esa cooptación no se produzca, estos actores y movimientos tienen que valorar su práctica como una *nueva forma de hacer política* y de constituir lo público e institucionalizar con su práctica estas nuevas formas. En segundo lugar, porque el malestar de la "sociedad civil" se gesta en espacios y efectos plurales, diversificados: potenciación unilateral de la lógica del capital, predominio del capital financiero especulativo, luchas específicas, organización patriarcal de la existencia, deterioro del ambiente natural, V Centenario, idolatría, descampesinización, etc. Esto supone activaciones y enfrentamientos con caracteres diversos no susceptibles de unificación, aunque se podrían buscar y lograr mecanismos y procedimientos para su articulación. Hacer política popular hoy consiste precisamente en explorar y construir adecuadamente esta articulación. Un problema central para esta construcción es lograr una efectiva jerarquización coyuntural y estratégica de las luchas específicas articuladas. El punto que aquí interesa, sin embargo, es que no existe un escenario como el propuesto por una insurrección civil generalizada, latinoamericana o, más delirantemente, mundial. Las revoluciones, o como se las quiera llamar, serán *políticas*, tendrán un carácter particular-mundial y utópico y se expresarán mediante una nueva forma, no burguesa, de vivir la política y las cuestiones referidas al poder social. Sin estos rasgos, no podrán plantearse ni alcanzar metas efectivas.

---

[56] 'Exito' que va acompañado de una enérgica evidenciación de sus conflictos: crecimiento sin empleo, predominio del capital especulativo, abierto fracaso de las organizaciones internacionales (ONU, BM, FMI, etc.), ética del Amo, destrucción ambiental. De esta evidenciación, el discurso 'liberador' que comentamos extrae la cercana oportunidad de una transformación por el colapso de las instituciones de la dominación y la movilización de "los de abajo" (Cf. X. Gorostiaga: *Entre la crisis de la revolución neoliberal y la emergencia de la globalización desde abajo*). Pero se trata de un sueño. Las instituciones de la dominación no se aproximan al colapso, pese a su fracaso, y son recambiables, y una activación de "los de abajo" exige una sensibilidad y un trabajo político, no es el resultado de cabildeos ni de la inercia.

[57] Para esta transición influyó, asimismo, la activación popular centroamericana y el éxito de la insurrección de *todo* el pueblo de Nicaragua (1979).

[58] Véase L. Vitale: *Ideas para un debate sobre movimientos sociales*.

[59] Por ejemplo, el esfuerzo de A. Gramsci.

Bibliografía

Amir, Samir: "El futuro de la polarización global", en: *Nueva Sociedad*, No. 132, julio-agosto 1994. Caracas, Venezuela.

Brock, L.: "Auflösungoder Ausbreitung? Die Dritte Welt in ihrem fünften Jahrzehnt", citado críticamente por U. Menzel: "Tras el fracaso de las grandes teorías. ¿Qué será del Tercer Mundo?", en: *Nueva Sociedad*, No. 132, julio-agosto 1994. Caracas, Venezuela.

Constitución Política de la República de Chile, Publiley. Santiago de Chile, 1994.

Coraggio, Juan Luis: "Del sector informal a la economía popular. Alternativas populares de desarrollo social", en: *Nueva Sociedad*, No. 131, mayo-junio 1994. Caracas, Venezuela.

De Soto, Hernando: *El otro sendero. La revolución informal*, Oveja Negra, 5a edic. Bogotá, Colombia, 1987.

Delano, Manuel y Traslavina, Hugo: *La herencia de los Chicago Boys*, Ornitorrinco. Santiago de Chile, 1989.

Gallardo, Helio: "Elementos para una discusión sobre la izquierda en América Latina", en: *Pasos*, No. 50, noviembre-diciembre 1993. San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en: *Pasos*, No. 54, julio-agosto 1994. San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio: *Fenomenología del mestizo*, DEI. San José de Costa Rica, 1993.

Gorostiaga, Xavier: *Entre la crisis de la revolución neoliberal y la emergencia de la globalización desde abajo (borrador)*, mimeo. San José, Costa Rica, enero 1995.

Hombres de Maíz (revista): *Militares y democracia en Centroamérica*, No. 20, marzo 1994. San José de Costa Rica.

Huntington, Samuel: "The Clash of Civilizations?", en: *Foreign Affairs*, vol. 73, No. 3, verano 1993. EUA.

Jacobi, Pedro: "La politización del hambre. Brasil tras la década perdida", en: *Nueva Sociedad*, No. 131, mayo-junio 1994. Caracas Venezuela.

Kennedy, Paul: *Hacia el Siglo XXI*, Plaza & Janés, 3a edic. Barcelona, España, 1993.

La Nación (periódico): Economía & Negocios, 5-12-1994. San José de Costa Rica.

La Nación (periódico): 23-1-95. San José de Costa Rica.

Larraín, Felipe y Vergara, R.: "Investment and Macroeconomic Adjustement. The Case of East Asia", en: N. Lechner: "El debate sobre Estado y mercado", en: *Nueva Sociedad*, No. 121, septiembre-octubre 1992. Caracas, Venezuela.

Lechner, Norbert: "Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo", en: *Nueva Sociedad*, No. 130, marzo-abril 1994. Caracas, Venezuela.

Leiva, Fernando Ignacio y Agacino, Rafael: *Mercado de trabajo flexible, pobreza y desintegración social en Chile, 1990-1994*, manuscrito original. Santiago de Chile, 1994.

Levine, Barry B.: "Un manifiesto liberal para América Latina en una era de desencanto", en: B. Levine (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma. Colombia, 1992.

Menzel, Ulrich: "Tras el fracaso de las grandes teorías. ¿Qué será del Tercer Mundo?", en: *Nueva Sociedad*, No. 132, julio-agosto 1994. Caracas, Venezuela.

Openhayn, Martín: "El día después de la muerte de una revolución", en: *Estudios Públicos*, No. 37, Verano, 1990. Santiago de Chile.

Pásara, Luis: "Ambivalencia en los nuevos actores sociales. La experiencia peruana", en: *Nueva Sociedad*, No. 115, septiembre-octubre 1991. Caracas, Venezuela.

Portes, Alejandro y otros: *La economía del rebusque*, FLACSO, Cuadernos de Ciencias Sociales, No. 16. San José de Costa Rica, 1988.

Puig, Juan Carlos: "Los Estados Unidos y Europa Occidental: su lugar en la política internacional latinoamericana", en: Grabendorf-Roett (compiladores): *América Latina, Europa occidental y Estados Unidos. ¿Un nuevo triángulo Atlántico?*, GEL. Buenos Aires, Argentina, 1984.

Rogalski, Michel: "El auge de lafractura Norte-Sur. ¿Es posible un gobierno global?", en: *Nueva Sociedad*, No. 132, julio-agosto 1994. Caracas, Venezuela.

Rojas Aravena, Francisco: "América Latina. El difícil camino de la concertación y la integración", en: *Nueva Sociedad*, No. 125, mayo-junio 1993. Caracas, Venezuela.

Toffler, Alvin y Toffler, Heidi: *Las guerras del futuro. La supervivencia en el alba del siglo XXI*, Plaza & Janés. Barcelona, España, 1994.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18.00 • OTROS PAISES: $ 24.00 • COSTA RICA: ¢ 1,380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI
Apartado Postal 390-2070 SABANILLA San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124 Fax (506) 253-1541

RIBLA Nº 19

MUNDO NEGRO Y LECTURA BIBLICA

MARCOS VILLAMAN
JOSE MARIA PIRES
PAULO AYRES MATTOS
DENNIS A. KING
HEITOR FRISOTTI
JORGE CELA
NEFTALI VELEZ
PEDRO RUQUOY
SIVIA REGINA DE SILVA
FRIEDRICH ERICH DOBBERAHN

RIBLA Nº 20

PABLO DE TARSO MILITANTE DE LA FE

NESTOR O. MIGUEZ
SEBASTIAO GAMELEIRAS
JOSE COMBLIN
ELSA TAMEZ
ROLANDO LOPEZ
PABLO RICHARD
EDUARDO DE LA SERNA
IRENE FOULKES

REVISTA PASOS ESPECIAL

• REVISTA PASOS ESPECIAL Nº 1/1991
LA GUERRA EN EL GOLFO PERSICO: POLITICA Y ETICA
• Helio Gallardo • Wim Dierckxsens • Franz J. Hinkelammert • Roberto Fragomeno

• REVISTA PASOS ESPECIAL Nº 2/1992 SOBRE EL V CENTENARIO
• Helio Gallardo • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Otto Maduro
• Luis Rivera Pagán • Maryse Brisson

• PASOS ESPECIAL Nº 3/1992 RADICALIDAD DE LA TEORIA
• Franz J. Hinkelammert • Alberto M. Binder • Helio Gallardo

• PASOS ESPECIAL Nº 4/1994 SOBRE EL IMPERIALISMO
• Helio Gallardo • Wim Dierckxsens • Ana María Ezcurra

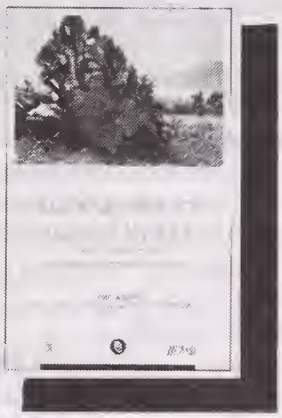
• PASOS ESPECIAL Nº 5/1995 TEOLOGIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACION
• Franz J. Hinkelammert • Helio Gallardo • José Duque • Pablo Richard

NOVEDADES DEI

APERTURA COMERCIAL EN CENTROAMERICA: NUEVOS RETOS PARA LA INDUSTRIA

editores
TILMAN ALTENBURG
HELMUTH NUHN

PRECIO
US$ 13.32



EL DESARROLLO SOSTENIBLE: UN DESAFIO A LA POLITICA ECONOMICA AGROALIMENTARIA

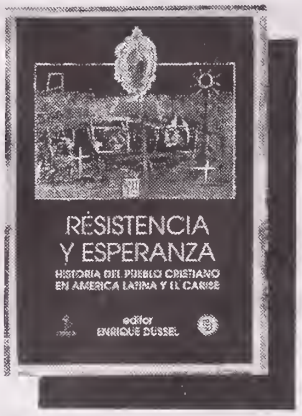
VARIOS
AUTORES

PRECIO
US$ 12.00

pobreza un desafio de Dios
LA FE DEL CONCILIO Y LA LIBERACION DEL HOMBRE

ELMAR KLINGER

PRECIO
US$ 15.00



RESISTENCIA Y ESPERANZA: HISTORIA DEL PUEBLO CRISTIANO EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE

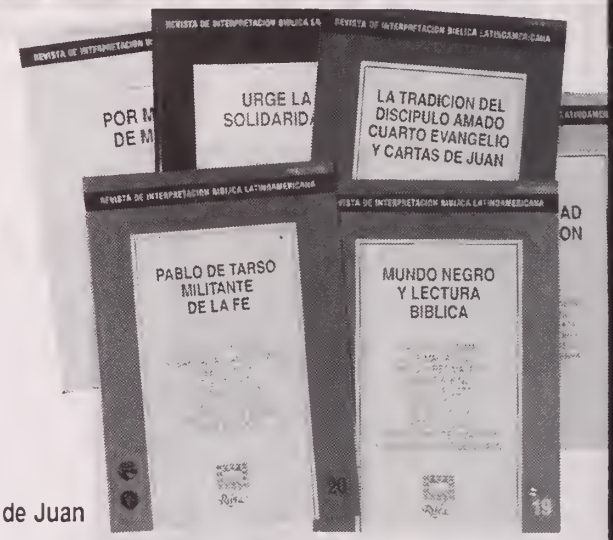
editor
ENRIQUE DUSSEL

PRECIO
US$ 40.00

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica



CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

COSTO DE LA SUSCRIPCION
(3 números al año y correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 2.500

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3490

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only